


LIGATORIA di LIBRI
VIN' LOFFREDO
Str Quercia 5


BIBLIOTECA NAZ.
XXIV
C
76
NAPOLI



ÉTUDES BOUDDHIQUES.

PARIS,

MAISONNEUVE ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS,

QUAI VOLTAIRE, N° 15.

ÉTUDES BOUDDHIQUES,

PAR M. LÉON FEER,

CHARGÉ DE COURS AU COLLÉGE DE FRANCE.

PREMIÈRE SÉRIE.





PARIS.

IMPRIMERIE NATIONALE.

M DCCC LXX.

ÉTUDES BOUDDHIQUES.

PREMIER ARTICLE.

DES PREMIERS ESSAIS

DE PRÉDICATION DU BUDDHA ÇÂKYAMUNI[1].

C'est un fait proclamé bien des fois dans les livres bouddhiques que Bénarès fut le théâtre de la première prédication du Buddha, ou tout au moins de la première conversion au Bouddhisme. C'est en effet dans cette ville que, suivant l'expression consacrée, Çâkyamuni fit tourner la roue de la loi; c'est là qu'il gagna ses premiers disciples. Les Bouddhistes ajoutent qu'il opéra cette conversion à l'instigation de Brahma; et, dans les énumérations qu'ils ont faites des événements de la vie de Çâkyamuni comme de toutes les autres parties de leur religion, ils disent que le Buddha fit tourner la roue de la loi à Bénarès après avoir été exhorté par Brahma, comme auparavant il s'était enfoncé dans la forêt et

[1] Dans les mots sanscrits et autres que je cite, *u* = ou, *ai* et *au* = ay et aou, *ch* et *j* = tch et dj, *sh* = ch, *x* = kch. — *g* est toujours dur.

était devenu ermite, après avoir vu un vieillard, un malade et un mort. Semblablement les diverses énumérations des lieux où Çâkyamuni a résidé pendant chacune des années de sa vie active portent d'un commun accord qu'il passa la première à Bénarès, dans le bois des Gazelles (Mrigadâva) au lieu où étaient les reliques des Rishis (Rishipatana). Rien ne nous autorise à infirmer un témoignage si souvent répété : le fait qu'il établit d'une manière si positive est, sans aucun doute, un des événements les mieux attestés de la vie du Buddha : on peut le considérer comme acquis à l'histoire. C'est bien à Bénarès que Çâkyamuni forma le noyau de la société religieuse dont il fut le fondateur.

Mais suit-il de là que cette prédication célèbre de Bénarès ait été la première de toutes? Avant cette conversion si importante, qui fut le point de départ de sa propagande, le Buddha n'a-t-il pas cherché en vain à faire accepter ailleurs sa doctrine? Est-il vrai qu'il soit venu immédiatement à Bénarès aussitôt après avoir atteint la Bôdhi? Et n'y a-t-il pas eu une période aussi courte qu'on voudra, et qui même ne peut avoir été longue, mais une période réelle d'efforts infructueux, dissimulée, ou du moins voilée dans les livres bouddhiques? Je crois que, en étudiant de près ces livres, à l'aide des textes déjà connus, et sans qu'il soit nécessaire de recourir à d'autres documents qui, selon toutes les apparences, ne nous apporteraient pas des lumières nouvelles sur la question, il est possible de démontrer que cette période

a existé; il suffit de mettre en relief et de faire voir dans leur vrai jour certaines assertions des livres sacrés du Bouddhisme pour la faire apparaître et la dégager de ces nuages dont on a eu soin de l'envelopper.

Dans cette recherche, je prendrai pour base de mon travail le récit du Lalitavistara, livre canonique des Bouddhistes du Nord, bien connu par la traduction française de M. Foucaux [1], ouvrage relativement moderne dans la forme sous laquelle il nous est parvenu, mais qui renferme incontestablement des parties très-anciennes, et qui n'est après tout que le produit de remaniements successifs d'un ouvrage primitif. Du récit de ce livre je rapprocherai, pour faire ressortir quelques différences, mais surtout l'accord général et celui de certains détails, l'ouvrage barman intitulé *Ma-la-len-ga-ra-Vatthu* [2], version d'un livre que l'on a appelé le Lalitavistara pâli, et qui a été traduit deux fois en anglais, par le missionnaire américain Bennett, et par le missionnaire français Bigandet [3], — le récit donné par M. Spence Hardy dans son Manuel du Bouddhisme [4]; — enfin les détails fournis par un ouvrage chinois intitulé *Shik-ka-ju-laï-shing-taou-ki* (Mémoires relatifs à la

[1] *Histoire du Bouddha Sakya mouni* (Rgya-tch'er-Rol-pa), in-4°, Paris. Ch. xxv-xxvi, p. 351-381.

[2] « Récit de l'ornement de la guirlande. » (*Mâlâlankararasta*).

[3] *Life of Gautama* (Journal de la Société américaine orientale, vol. III, New-York, 1852, p. 36-43). — *Journal de l'Archipel indien*, mai 1852. (Tiré à part, Rangoon, 1858, p. 64-75.)

[4] *A Manual of Buddhism*, p. 183-186.

parfaite sagesse de Shakya Tathâgata), ouvrage qui n'est assurément pas primitif, puisqu'il date du VIIe siècle de notre ère, mais qui n'en est pas moins curieux tant par son texte que par le commentaire perpétuel dont il est accompagné. Il a été traduit en anglais par M. Beal et inséré dans le Journal asiatique de Londres[1]. Enfin j'invoquerai aussi l'analyse faite par M. Schiefner d'une vie de Çâkyamuni, par un auteur tibétain du siècle dernier[2]. J'utiliserai également un manuscrit sanscrit de la collection népalaise, appartenant à la Bibliothèque impériale, le *Buddhacharita*, poëme sur la vie du Buddha[3].

I

Si nous voulons d'abord savoir par quel motif Çâkyamuni est allé commencer ses prédications précisément à Bénarès, c'est-à-dire à 463 kilomètres

[1] *Memorials of Sakya Buddha Tathâgata* (Journal of the Royal Asiatic Society, vol. XX, 135-220).

[2] *Eine tibetische Lebensbeschreibung Çakjamuni's*, 1849.

[3] Je ne puis entrer dans une discussion sur les mérites respectifs de ces divers ouvrages, au point de vue de la véracité, ni sur le degré de confiance qu'on doit leur accorder, car il me faudrait retracer l'origine et le développement de la littérature bouddhique, travail qui ne serait pas à sa place ici, et que d'ailleurs je ne crois pas encore possible. Il suffit que les ouvrages cités reproduisent avec un accord remarquable la tradition bouddhique; or cette tradition étant bien établie, nous pouvons dès à présent essayer d'en dégager les éléments historiques qu'elle renferme incontestablement. — Le *Buddha charita* est encore inédit; son XVe chapitre, consacré tout entier à notre sujet, est un résumé fort intéressant des événements réels et imaginaires qui remplissent cette portion de la vie du Buddha; il peut servir de base à un curieux parallèle et fournir quelques expli-

(115 lieues)[1] de la localité où il séjournait depuis six ans, nous apprenons que c'est par la raison que les Buddhas antérieurs avaient fait tourner la roue de la loi dans cette même ville. Telle est la réponse que fait Çâkyamuni aux divinités qui cherchent à le détourner de Bénarès comme d'une ville chétive et l'engagent à se rendre dans quelque cité plus florissante. C'est du reste un axiome qu'un Buddha fait toujours tourner la roue de la loi à Bénarès. Une semblable raison est pleinement satisfaisante pour les Bouddhistes; mais nous-mêmes nous pouvons y trouver quelque renseignement utile si nous cherchons la base historique de cette conception fabuleuse. Que devons-nous voir dans cet éloge de la fidélité des habitants de Bénarès aux anciens Buddhas imaginaires, sinon la glorification de l'accueil fait par eux à la personne et aux discours du Buddha historique Çâkyamuni? Mais plus on fait d'efforts pour vanter l'intensité de leur zèle, plus nous avons de raisons de croire que leur conduite a présenté un contraste remarquable avec celle des habitants de quelques autres villes animées de dispositions contraires.

Du reste, les livres bouddhiques donnent du premier voyage de Çâkyamuni à Bénarès une autre raison, puisée dans l'ordre naturel des choses; c'est

cations de détail; mais il n'est pas d'une utilité spéciale pour la solution du problème *historique* que nous nous proposons de discuter.

[1] 288 milles, dit M. Spence Hardy (p. 184); 226 milles, dit M. Bennett (p. 143). C'est, du reste, un point que l'on peut déterminer directement : ces différences sont ici insignifiantes.

que cette ville était la retraite des cinq disciples qui, ayant quitté jadis leur premier maître Rudraka, fils de Râma, pour suivre le futur Buddha, avaient pris part à ses mortifications, puis s'étaient détachés de lui en le voyant y renoncer : il était donc naturel que Çâkyamuni, mis en possession de la sagesse parfaite, allât leur communiquer la loi. Mais les livres bouddhiques eux-mêmes nous disent expressément que, avant de se préoccuper des cinq disciples réfugiés à Bénarès, il songea à d'autres personnes qui habitaient d'un tout autre côté, qui étaient plus près de lui, et dont il avait sujet d'attendre un meilleur accueil. Et c'est précisément cette circonstance qui nous semble être un motif sérieux de croire que la tentative de conversion faite par Çâkyamuni auprès des cinq disciples de Bénarès ne fut pas la première de toutes. Il s'adressa à ceux-ci quand il eut reconnu l'impossibilité de réussir auprès des autres. Mais pour se rendre bien compte de ce qui a dû se passer, il est nécessaire de suivre de près le récit des livres bouddhiques.

II

Nous voyons d'abord que Çâkyamuni, après avoir trouvé la Bôdhi, fut pris d'un grand découragement : il craignait qu'on ne comprît pas sa doctrine, qu'il n'eût à se consumer en efforts pénibles et superflus, que même sa prédication ne lui valût des outrages : aussi résolut-il de rester silencieux. C'est déjà une chose assez étrange que cette inac-

tion volontaire chez un être qui nous est représenté sans cesse comme ayant formé longtemps à l'avance le plan de la délivrance universelle. On comprend du reste aisément que, au moment de mettre la main à l'œuvre, le Buddha ait hésité et même reculé devant la tâche. Et malgré l'insistance avec laquelle le Lalitavistara, conformément à ses habitudes de prolixité, appuie sur ce point délicat, on ne serait peut-être pas autorisé à chercher sous ce découragement un échec extérieur, si l'ensemble du récit ne confirmait l'idée qui en vient naturellement à l'esprit.

Ce fut à cause de ce découragement que Brahma, descendant du ciel, et appelant bientôt Indra à son aide, employa tous les efforts de son éloquence pour faire sortir Çâkyamuni de sa torpeur. Quoique le Buddha eût d'abord consenti par son silence (il paraît que c'était la forme sous laquelle il manifestait ordinairement son approbation), il ne tarda pas à faire de graves objections, et Brahma, Indra et leur suite se retirèrent sans avoir réussi à le persuader. Toutefois Brahma, lui, ne perdit pas courage, car il ne s'agissait pas de moins que d'empêcher le monde de périr; il revint donc le lendemain à l'aurore, et arracha en quelque sorte au Buddha la promesse d'enseigner la loi.

Cette intervention de Brahma, à laquelle le Lalitavistara ajoute celle d'Indra, se trouve dans tous les livres bouddhiques. Il est inutile de chercher ici à la caractériser ou à l'expliquer; mais il est indispensable de noter un trait historique qui vient se mêler

à toute cette fantasmagorie bouddhique. Au milieu du récit de cet épisode de Brahma, le texte signale des erreurs graves qui régnaient alors dans le Magadha : « En ce temps-là, dit-il, les hommes du pays de Magadha en étaient venus à avoir des vues mauvaises et coupables. C'est ainsi que quelques-uns disaient : Les vents ne souffleront plus. Quelques-uns : Le feu ne brûlera plus. Quelques-uns : La pluie ne tombera plus. Quelques-uns : Les rivières ne couleront plus. Quelques-uns : Les moissons ne naîtront plus. Quelques-uns : Les oiseaux ne voleront plus dans le ciel. Quelques-uns : Les femmes enceintes n'enfanteront plus sans être malades. Voilà ce qu'ils disaient [1]. » La Vie de Gautama, sans être aussi explicite, fait allusion à ces aberrations; elle le fait en ces termes, mis dans la bouche de Brahma parlant au Buddha : « Dans le pays de Magadha, dit-il, il y a beaucoup d'hommes qui sont sous l'influence de leurs passions, croyant une fausse doctrine, une doctrine indigne d'être crue; ouvre-leur la porte de l'annihilation (c'est-à-dire du Nirvâna [2]). » A cette invitation de Brahma correspondent parfaitement les paroles par lesquelles, selon le Lalitavistara, Çâkyamuni s'engage à faire tourner la roue de la loi, lorsqu'il dit à Brahma : « Brahma, pour tous les êtres du Magadha ayant des oreilles, arrivés à avoir la foi, etc. pour ceux-là j'ouvre la

[1] *Rgya-tch'er-rol-pa*, p. 370

[2] *Life of Gautama* (Bennett), p. 42. — Bigandet ne cite pas le Magadha (p. 72).

porte de l'immortalité [1]. » C'est donc pour les êtres du Magadha qu'il se décide à enseigner la loi; puis, lorsqu'un instant après des divinités lui demandent en quel lieu il exécutera sa promesse, il répond que c'est à Bénarès. L'itinéraire est au moins singulier : que tout en prêchant à Bénarès il ait espéré d'atteindre le Magadha, cela se comprend, et c'est d'ailleurs ce qui est arrivé ; mais que de prime abord il soit allé exercer son activité dans un lieu tout différent et fort éloigné de celui sur lequel il se proposait d'agir, c'est ce qui ne peut se comprendre. Il faut donc admettre qu'une tentative dans le Magadha a dû précéder la tentative de Bénarès.

Avant de passer outre, constatons que trois points demeurent bien établis : 1° le Buddha hésitait à enseigner la loi, craignait de n'être pas écouté, d'être même injurié; 2° il régnait dans le Magadha de graves erreurs; 3° le Buddha se proposa d'enseigner la loi en vue des Magadhains. De ces trois points, le deuxième seul nous est présenté comme un fait extérieur; les deux autres le sont comme des réflexions, des pensées, des sentiments, des désirs du Buddha; prenons-les comme expressions de faits réels, dont le caractère purement mental qu'ils revêtent dans les livres bouddhiques n'est que l'image, ou l'effet, ou la cause, et nous établissons la série d'événements suivante : Çâkyamuni prêcha sa doctrine dans le Magadha; il y trouva des erreurs dont il ne put avoir raison, ne fut pas compris et

[1] *Rgya-tch'er-rol-pa*, p. 373.

fut bafoué; enfin il se retira découragé près du lieu où il avait trouvé la Bôdhi.

III

Tel est le résultat auquel nous amène l'étude de la première partie du récit du livre canonique : au point où nous en sommes, le Buddha, ayant déclaré qu'il enseignerait la loi à Bénarès, devrait n'avoir plus qu'à partir pour cette ville; mais il n'en est rien : le Lalitavistara nous le montre incertain et se demandant ce qu'il doit faire. Il s'agit pour lui de trouver un auditeur bien disposé et qui ne l'injurie pas; il songe donc successivement à deux personnages, *Rudraka*, fils de *Rama*, et *Arâda Kâlâma;* mais, chaque fois, une deuxième réflexion lui apprend que ces deux personnages sont morts, le premier depuis sept jours, le deuxième depuis trois jours; chaque fois aussi les dieux élèvent la voix pour confirmer la vérité du fait. Or, qu'étaient-ce que ces deux hommes dont le Buddha voulait faire ses deux premiers disciples? Le Lalitavistara nous les dépeint comme deux docteurs, chefs d'école qui enseignaient, l'un, Arâda-Kâlâma, à Vaïçâlî[1], l'autre, Rudraka, fils de Râma, à Râjagriha[2]. Çâkyamuni les avait connus, avait suivi leurs leçons, et chacun d'eux l'avait élevé de la qualité de disciple à celle de collègue, dans le temps où, ayant quitté la maison paternelle, il passa par Vaïçâlî et Râjagriha, ne sachant trop où il allait,

[1] *Rgya-tch'er-rol-pa*, p. 227.
[2] Même ouvrage, p. 233.

mais cherchant la sagesse. Il n'avait pas tardé à abandonner ces deux maîtres, parce que leur doctrine ne lui suffisait pas; néanmoins il y avait assez d'analogie entre leurs principes et les siens; les relations qu'il avait entretenues avec eux avaient été assez amicales pour qu'il songeât tout d'abord à s'appuyer sur eux et à les gagner à sa cause, au moment où il entreprenait de fonder la société religieuse dont il avait conçu le plan.

Il n'est pas nécessaire d'exposer et de discuter ici les divergences qui existent sur ces deux personnages, sur leurs noms, écrits d'une façon un peu diverse, mais toujours reconnaissables; sur leur qualité, les uns les représentant comme des philosophes, inventeurs ou sectateurs d'un système déterminé, comme des maîtres entourés d'une foule d'élèves; d'autres en faisant des ascètes solitaires, qui prétendent à une puissance surnaturelle. Ce qui nous importe, c'est d'être bien fixés sur le lieu de leur résidence. Pour Rudraka, il ne saurait y avoir de doute, il demeurait à Râjagriha ou dans les environs; mais au sujet d'Arâda Kâlâma, les renseignements sont très-divergents. Burnouf[1] a déjà signalé l'opposition du Lalitavistara, qui le place à Vaïçâlî, avec certains livres du Bouddhisme méridional qui le mettent à Râjagriha. M. Spence Hardy[2], sans donner de détails précis, semble dire que Arâda Kâlâma et Rudraka, fils de Râma, demeuraient tous

[1] *Introduction à l'histoire du Buddhisme indien*, note, p. 385, 386.
[2] *Manual of Buddhism*, p. 164.

les deux près de Râjagriha; la Vie de Gautama[1] le fait entendre plus clairement encore. Le *Buddhacharita* fait d'Arâda Kâlâma un ermite qui habitait aux environs de Râjagriha[2]. Si l'on devait se décider d'après la majorité des témoignages, c'est près de la capitale du Magadha qu'il faudrait chercher la résidence du personnage dont nous parlons. L'auteur tibétain de la vie de Çâkyamuni analysée par M. Schiefner a trouvé le moyen de mettre tout le monde d'accord ; mais je ne saurais dire s'il reproduit un document sérieux, ou s'il donne une combinaison imaginée par lui-même : il prétend que Arâda Kâlâma résidait d'abord à Vaïçâlî, mais qu'il se transporta avec ses disciples à Râjagriha à l'époque même où Çâkyamuni s'y rendit. L'auteur tibétain qui nous donne ce renseignement paraît avoir pratiqué un éclectisme facile qui consiste à prendre de toutes mains et à associer les contraires, ce qui fait que l'on doit se tenir un peu en garde contre ses assertions sur les points douteux ; cependant un déplacement tel que celui qu'il attribue à Arâda Kâlâma n'aurait rien d'invraisemblable ; la puissance du roi Vimbasâra, la prospérité de la ville de Râjagriha, peut-être même l'estime que le philosophe

[1] *Life of Gautama* (Bennett), p. 26 ; Bigandet, p. 46, 47.

[2] Il est dit à la fin du XIe chapitre de ce poëme que, à la suite de son entrevue avec le roi de Magadha, Câkyamuni se rendit à l'Ermitage Vaiçvantara (fol. 53 *b*), où il trouva le Muni *Arâda*; et tout le chapitre XII (53 *b*, 59 *b*), intitulé *Arâdadarçana* (vue ou système d'Arâda), est consacré à l'exposé et à la discussion du système de ce philosophe.

avait conçue pour le fils du roi des Çâkyas et l'admiration que lui inspirait la détermination héroïque de ce prince, peuvent l'avoir poussé à prendre ce parti. Il semble du reste que dans l'Inde les chefs d'école allaient volontiers de ville en ville, et pour ce qui concerne Arâda Kâlâma, nous verrons que la résidence de Râjagriha s'accorde mieux que toute autre avec les textes soumis à notre étude.

L'épisode relatif à la mort de nos deux personnages se retrouve dans tous les récits que nous connaissons; et dans l'ouvrage chinois intitulé *Mémoires de Çâkya Buddha Tathâgata*, cet épisode représente en quelque sorte à lui seul toute la période dont nous nous occupons, car le paragraphe 62 de cet ouvrage, ainsi conçu, « Ayant maintenant réalisé pleinement la perfection, il examina quelles étaient les influences du changement, » se rapporte à la recherche que fit le Buddha d'une personne digne d'entendre la loi; le paragraphe 64ᵉ, en ces termes, « Il dit plein de joie que les cinq hommes étaient capables de subir le changement qui s'accomplit par la loi, » exprime sa détermination d'aller à Bénarès, et les termes du paragraphe 63ᵉ, « ayant pitié des deux Rishis qui n'avaient pas eu l'occasion d'entendre la voix de tonnerre (du Buddha), » se rapportent évidemment à Arâda Kâlâma et à Rudraka, ce que l'on devinerait sans peine, si d'ailleurs le commentaire ne le disait expressément[1].

Et maintenant, que s'est-il passé au sujet de ces

[1] *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. XX, p. 161.

deux personnages? On a vu comment l'entendent les livres bouddhiques. C'est le Buddha lui-même qui apprend leur mort par sa seule faculté de connaître, et sans que personne lui en ait parlé; ce sont les dieux voltigeant dans l'air qui lui apportent ou plutôt lui confirment la nouvelle; bien plus, le Buddha aperçoit dans le monde de Brahma ou dans le monde des dieux, ou dans le monde sans forme, les personnages décédés[1]. Que signifie cette fantasmagorie? Remarquons que la précision du texte ne permet pas de voir, dans la mort des deux philosophes, un événement déjà ancien dont le souvenir, revenant à la mémoire du Buddha, serait figuré par la description de nos textes; elle est au contraire représentée comme récente. A moins de supposer qu'un messager soit venu exprès lui en apporter la nouvelle, ou que ce double événement, ayant causé un très-grand émoi, lui ait été révélé par la rumeur publique, nous devons croire que le Buddha, dans ses pérégrinations à travers le Magadha, alla chercher successivement ses deux maîtres d'autrefois, et ne les trouva plus[2]. Toutes les allégations fantastiques de nos textes n'auront eu pour objet que de dissimuler cette déconvenue.

[1] *Voyages des pèlerins bouddhistes*, II, 367. — *Rgya-tch'er-rol-pa*, p. 377. — *Manual of Buddhism*, p. 184. — *Life of Gautama* (Bennett), p. 42, 43; Bigandet, p. 73.

[2] On pourrait supposer qu'il les trouva en vie, mais ne put les persuader. Cependant, comme leur mort n'a rien d'impossible, je ne vois pas pourquoi nous devrions rejeter la donnée fournie à cet égard par les textes.

IV

Obligé de chercher ailleurs des hommes de bonne volonté, le Buddha songe aux cinq disciples de bonne caste. Ces disciples étaient alors à Bénarès; comment le Buddha l'a-t-il su, nous le verrons tout à l'heure. Mais remarquons d'abord que le récit du Lalitavistara présente une certaine incohérence[1]. Il nous montre le Buddha se rendant d'abord à Bénarès, puis faisant une rencontre près du mont Gayâ, son point de départ, et enfin arrivant à Bénarès par un itinéraire sur lequel le texte fournit quelques indications. Nous chercherons plus tard quel parti l'on peut en tirer. Pour le moment, occupons-nous de cette rencontre qui eut lieu près du mont Gayâ.

C'est celle d'un pèlerin que le Lalitavistara désigne seulement par sa qualité d'Ajîvaka (qui vit *d'aumônes*, religieux mendiant), sans dire son nom. D'après un passage du Divya Avadâna, cité par Burnouf, ce nom serait Upagana [2]; les Bouddhistes du sud l'appellent Upaka [3]. Ils disent que Çâkyamuni le rencontra dans son voyage du mont Gayâ à Bénarès, mais tout au commencement du trajet, entre le mont Gayâ et l'arbre de la Bôdhi. Le Lalitavistara, dont l'exposé est assez vague, semble dire tantôt que la rencontre eut

[1] *Rgya'tch'er-rol-pa*, p. 378 et 380-1.
[2] *Introduction à l'hist. du Buddh. indien*, p. 389.
[3] *Manual of Buddhism*, p. 184. — *Life of Gautama* (Bennett), p. 43; Bigandet, p. 74.75.

lieu pendant que Çâkyamuni était déjà en marche, tantôt qu'elle eut lieu alors qu'il était encore sur le mont Gayâ. Ce qui est certain, c'est qu'elle s'accomplit sur le territoire de Gayâ, et que, en se séparant d'Upaka, le Buddha se dirigea droit sur Bénarès. Dès lors, quel peut avoir été le sens de cette rencontre? S'agit-il ici de deux personnages qui se croisent et échangent quelques paroles ou de vains compliments? Je crois qu'il faut voir dans cet épisode autre chose qu'un cas fortuit et sans conséquence, et que la rencontre d'Upaka a déterminé le voyage de Çâkyamuni à Bénarès. Les Bouddhistes se gardent bien de l'avouer. Dans le Divya Avadâna, le Sthavira Upagupta montrant au roi Açôka les lieux consacrés par le souvenir de Buddha, lui dit : « Ici Bhagavat, sur le point de se rendre à Bénarès, fut loué par un certain Upagana. » Ce religieux mendiant se serait donc trouvé là à propos pour louer le Buddha! C'est bien du reste ce que nous décrit le Lalitavistara, excepté que Çâkyamuni s'y loue lui-même plus encore qu'il n'est loué; mais enfin Upaka adhère à toutes les paroles qui témoignent de la grandeur et de la supériorité du Buddha. Il paraît que ce personnage devint dans la suite disciple de Çâkyamuni: M. Spence Hardy nous fait le récit de la conversion [1]. Nous n'avons pas à suivre ici les événements de sa vie ultérieure; il nous faut seulement déterminer le rôle véritable qu'il a joué dans la rencontre de Buddha

[1] *Manual of Buddhism*, p. 185.

Gayâ[1]; or, plusieurs indices nous induisent à croire qu'il a fait connaître à Çâkyamuni en quel lieu résidaient ses cinq disciples infidèles.

D'abord, comment les textes nous disent-ils que le Buddha connut la résidence de ces disciples à Bénarès? Par des moyens analogues à ceux qui lui avaient fait découvrir la mort de ses deux maîtres d'autrefois, « en examinant le monde tout entier avec l'œil du Buddha[2]. » Évidemment, il nous faut chercher un autre moyen de renseignement que celui-là; or, nous voyons que le Buddha rencontre ce religieux, et qu'immédiatement après il part pour Bénarès; de plus, les textes dépeignent les deux personnages comme allant en sens contraire l'un de l'autre : il y a donc apparence que Upaka venait du lieu où se rendait Çâkyamuni, c'est-à-dire de Bénarès. Dans la Vie de Gautama, Upaka devine qui est Çâkyamuni; il est vrai que c'est en l'entendant dire qu'il va prêcher la loi à Bénarès. Mais cette déclaration de Çâkyamuni ne résulterait-elle pas précisément de ce que Upaka l'avait reconnu? Upaka, que le Lalitavistara appelle « *un autre* Ajîvaka, » était, selon toutes les apparences, un de ces mendiants, isolés ou rattachés à quelque confrérie, dont il paraît que l'Inde était alors remplie; car la tentative heureuse de Çâkyamuni ne fut pas une entreprise unique et sans analogue; elle ne réussit même que

[1] Le lieu où ces événements se sont passés porte encore aujourd'hui le nom de Buddha Gayâ (Bihar méridional).

[2] *Rgya-tch'er-rol-pa*, p. 378.

parce qu'elle correspondait à une foule d'aspirations, d'essais divers, individuels ou collectifs, qui portaient soit sur la doctrine, soit sur la manière de vivre. Il semble donc que Upaka était un de ces chercheurs dont Çâkyamuni fut le plus éminent; en passant par Bénarès il pouvait avoir vu les cinq disciples se fatiguant dans le bois des Gazelles à continuer les mortifications du mont Gayâ interrompues par leur maître, s'être entretenu avec eux, avoir appris d'eux à connaître Çâkyamuni. Peut-être ne s'était-il rendu sur le territoire de Gayâ que pour voir et entendre ce nouveau chef d'école. Du moins l'impression qu'on éprouve en lisant ces récits, c'est que Upaka connaissait le Buddha sans l'avoir vu, et avait un grand désir de se rencontrer avec lui : il avait donc reçu des informations très-exactes. Si l'on admet cette explication, l'entrevue de Çâkyamuni et d'Upaka d'une part, et le voyage de Çâkyamuni à Bénarès de l'autre, se comprennent parfaitement; chacun de ces événements a son sens clair et précis, et ils présentent ensemble cet enchaînement et cette dépendance mutuelle qui constituent la trame de l'histoire. Si on la repousse, nous n'avons plus que des faits incohérents, sans lien entre eux, sans cause qui les détermine, sans raison d'être, et il n'y a plus place que pour les rêveries et les divagations des Bouddhistes.

V

Nous avons déjà signalé l'incohérence du Lalitavistara, qui nous montre deux fois le Buddha arri-

vant à Bénarès, et qui intercale entre ces deux données, dont l'une est superflue, la rencontre d'Upaka. Après avoir montré le Buddha décidé à instruire les cinq disciples de Bénarès, le texte canonique s'exprime ainsi : « Ces réflexions faites, le Tathâgata, s'étant rendu dans les trois mille grands milliers de régions du monde, voyageant de proche en proche dans le Magadha, arriva en marchant dans le pays de Kâçi[1]. » Laissons de côté le voyage fantastique dans les trois mille grands milliers de mondes, il nous reste une double mention, mention d'un voyage à travers le Magadha, mention de l'arrivée à Bénarès. Pourquoi donc tant insister sur le voyage dans le Magadha? Le territoire de Gayâ se trouvant dans ce pays, il fallait bien que Çâkyamuni parcourût la portion qui se trouve entre le lieu qu'il quittait et le point de la frontière le plus voisin de Bénarès. Est-ce là ce que le texte signifie? Mais le Magadha confinait-il immédiatement au pays de Bénarès? Pourquoi citer seulement le pays que le Buddha quitte et celui où il arrive? Je vois dans cette donnée, vague et incertaine, il est vrai, mais précisément parce qu'elle est vague et incertaine, une allusion à la tournée que Çâkyamuni dut faire dans le Magadha avant de partir pour Bénarès, et que les autres parties du texte indiquent d'une manière assez claire ou nous obligent à supposer.

Cependant, après le récit de l'entrevue de Çâkya-

[1] *Rgya-tch'er-rol-pa*, p. 378. — Je modifie légèrement la traduction de M. Foucaux, pour me tenir plus près du texte.

muni et d'Upaka, le Lalitavistara décrit, d'une façon sans doute fort incomplète, le voyage de Buddha depuis Gayâ jusques à Bénarès, en désignant quelques-unes des localités par lesquelles il passa, savoir Rôhitavastu, Uruvilvakalpa, Anâla et enfin Sârathi. Après quoi vient la description du passage du Gange, à la suite de laquelle le récit canonique donne la conclusion en ces mots : « Ainsi le Tathâgata, en allant de pays en pays, arriva enfin à la grande ville de Vâranâsî[1]. » On pourrait croire que cette phrase est relative à une portion du voyage qui aurait suivi le passage du Gange; mais elle doit s'appliquer à tout l'ensemble du trajet. En effet, si le Buddha a pris le chemin direct, il a dû passer le Gange à Bénarès même; car si en allant de Gayâ à Bénarès on traverse le fleuve au-dessous de Bénarès, on fait nécessairement un détour, puisque, dans son cours depuis Bénarès jusques à la hauteur de Buddha Gayâ, le Gange décrit une courbe vers le nord. Cependant une circonstance indiquerait que Çâkyamuni n'aurait pas suivi le chemin direct, c'est qu'il aurait effectué le passage dans un territoire soumis au roi de Magadha, qui à cette occasion exempta les religieux du droit de péage[2]. Ce serait donc dans le Magadha, par conséquent à une assez grande distance

[1] *Rgya-tch'er-rol-pa*, p. 381.

[2] Parce que, n'ayant rien pour payer le batelier qui refusait de le passer gratis, le Buddha franchit le fleuve par les airs en vertu de sa puissance surnaturelle, au grand étonnement du passeur. (*Rgya-tch'er-rol-pa*, p. 380-1.)

de Bénarès, que Çâkyamuni aurait passé le Gange, à moins que la puissance de Vimbasâra ne s'étendît jusqu'à Bénarès même, ce dont je n'ai pas connaissance [1].

Le plus sûr serait de retrouver l'itinéraire suivi par le Buddha; malheureusement les renseignements sont trop incomplets pour que cette restitution puisse se faire avec certitude; la carte de M. Vivien de Saint-Martin jointe aux mémoires de Hiouen-Thsang porte une ville de Sârathi à l'est de Gayâ et voisine de Râjagriha; ce ne peut être celle dont parle notre texte. Si nous considérons la route directe de Gayâ à Bénarès, nous trouvons sur les cartes comme localités principales Daudnagar, Sasseram, Jehânâbâd, Monir, Sant, Duleïpur. Je ne vois guère le moyen d'identifier ces localités avec celles du Lalitavistara. Une ville de Rhothas, reculée vers la gauche, et où l'on ne pourrait passer qu'en

[1] Je remarque que Bénarès, bien qu'appelée emphatiquement « grande ville, » est décrite comme chétive et d'importance secondaire (p. 374); de plus, que dans la nomenclature des seize grands royaumes d'alors (il est vrai qu'on n'en cite que huit, p. 23-27 du *Rgya-tch'er-rol-pa*), le nom de Vâranâsî ne se trouve pas. On pourrait inférer de ces deux assertions que c'était une ville dépendante et tributaire; mais l'était-elle du Magadha? La puissance de ce pays était alors très-grande : il s'était annexé le pays de Anga, situé à l'est, tandis que Bénarès est à l'ouest. Sa puissance s'était-elle aussi accrue dans cette dernière direction? Je ne saurais le dire, et l'épisode du passage du Gange par Çâkyamuni ne le prouve nullement. On a fait la remarque que le dialecte de Bénarès différait de celui du Magadha (*Man. of Buddh.* p. 187), ce qui ne permettrait pas d'affirmer que les deux pays n'étaient pas soumis au même sceptre; mais cela atteste au moins que le pays de Bénarès n'était pas compris dans le Magadha,

faisant un assez grand détour vers le sud, prête à un rapprochement avec le nom de Rôhitavastu, la première des villes citées dans le Lalitavistara. Mais c'est une base trop fragile pour qu'il soit possible de reconstruire sur elle le voyage de Çâkyamuni à Bénarès. Le Buddhacharita cite quelques noms différents de ceux du Lalitavistara; il indique Vanârâ, Bundadhîra, Rôhitavastu, Gandhapura et Sârathi[1]. La mention de Rôhitavastu et Sârathi qui se retrouve dans le livre canonique nous prouve que l'itinéraire est le même de part et d'autre, seulement les localités désignées par les deux textes sont également difficiles à retrouver. Dans le Buddhacharita, l'arrivée à Bénarès suit immédiatement le passage du Gange, ce qui serait un nouvel indice en faveur du trajet direct. Du reste cette question particulière ne touche à notre sujet que très-secondairement; ce qui nous frappe et ce qui mérite d'être pris en considération, c'est que, dans le Lalitavistara et dans le Buddhacharita, le voyage de Buddha Gayâ à Bénarès est précédé d'une traversée dans le Magadha[2]. Cette

[1] *Buddhacharita*, fol. 73 *b*.

[2] J'ai déjà cité le passage du Lalitavistara (V. p. 19). Voici celui du Buddacharita :

Atha pratasthê Buddhô 'sau Kâçîm gantum pramôdita :
Vividhâm Mâgadhîm charyâm prakâçayan maharddhitâm (fol. 73 *b*. *l*. 1-2).

« Alors le Buddha se mit en marche plein de joie pour se rendre à Kâçî (Bénarès), faisant dans le Magadha diverses expéditions éclatantes et signalées par une grande puissance surnaturelle. » Je crois que *charyâ* doit se traduire ici par « marche, voyage, » et non par « exercice, pratique, » sens qu'il a également.

exploration ne peut faire partie du voyage, ni être postérieure à la rencontre d'Upaka, si toutefois cette rencontre a le caractère que nous lui avons attribué; car après s'être séparé d'Upaka, Çâkyamuni n'a pas pu avoir d'autre pensée que celle de se transporter immédiatement à Bénarès. La vague mention d'une traversée dans le Magadha ne peut donc que se rapporter aux tentatives de conversion que nous croyons avoir réussi à mettre en évidence.

VI

Indépendamment des considérations que nous venons de faire valoir, il existe deux témoignages dont la réunion implique nécessairement l'existence de la période de revers dont nous parlons; le premier est la promesse que Çâkyamuni, avant de devenir Buddha, aurait faite au roi de Magadha de se rendre dans sa ville, et d'y faire sa première prédication, une fois qu'il aurait trouvé la Bôdhi[1]. Je n'invoquerai pas ici tout ce que disent les Bouddhistes sur la véracité du Buddha, sur son horreur du mensonge; et sans vouloir exalter ni contester la fidélité de Çâkyamuni à la foi jurée, je dirai qu'il devait chercher tout d'abord à répandre sa doctrine dans les États d'un prince qui s'était montré très-bienveillant pour lui, et sur le territoire duquel il demeurait. Le Magadha était donc pour lui un champ de prédication tout désigné. Mais quelle moisson y

[1] *Manual of Buddhism*, p. 164. — *Life of Gautama* (Bennett), p. 26; Bigandet, p. 45, 46. — *Rgya-tch'er-rol-pa* p. 232.

put-il recueillir? Un sûtra mongol sur les quatre vérités, dont une portion a été traduite et insérée par Klaproth en mars 1831 dans le Journal asiatique, va nous l'apprendre, et c'est là le deuxième témoignage que nous voulions invoquer. Après avoir raconté l'acquisition de la Bôdhi, le traité mongol ajoute immédiatement ce qui suit : « Le Buddha véritablement accompli commença alors à tourner la roue de la doctrine spirituelle et à la répandre partout, en déclarant qu'il avait remporté la victoire sur les abîmes de la misère innée, qu'il avait détruit toutes les imperfections qui oppriment l'âme, et qu'il était devenu le Burkhan (Buddha) instituteur du monde. Plusieurs personnes parmi le peuple en furent consternées et dirent : « Le fils du roi a perdu l'esprit et déraisonne[1]. » Remarquons que cette première prédication, qui fit une impression si fâcheuse, est présentée par ce texte comme ayant été faite immédiatement après l'acquisition de la Bôdhi, par conséquent dans le Magadha. Le découragement du Buddha, ses méditations, l'intervention de Brahma et d'Indra viennent à la suite. Ce traité mongol, sur lequel il est regrettable de n'avoir pas des renseignements plus complets et plus certains que ceux que nous tenons de Klaproth, diffère en plusieurs points des autres récits. Je ne sais si la phrase que nous avons citée la dernière, et qui est d'une si remarquable franchise, se retrouverait ailleurs; mais je crois qu'elle met les faits dans leur vrai jour : et nous pouvons admettre

[1] *Journal asiatique*, 2e série, t. VII, p. 181.

comme un fait certain que la première prédication de Çâkyamuni se fit dans le Magadha, qu'elle n'eut aucun succès et excita des doutes sur son état mental. Cet aveu qu'on le prit pour un fou correspond assez bien à la crainte qu'il exprime constamment dans le Lalitavistara, d'être injurié par ceux auxquels il exposerait sa doctrine. Tous les textes sont donc d'accord pour nous faire entendre, d'une façon plus ou moins déguisée, mais au total assez claire, qu'il y eut avant le triomphe de Bénarès une période de revers.

VII

Quelle peut avoir été la durée de cette période? Les Bouddhistes lui en ont assigné une. Selon eux, il ne se serait écoulé que soixante jours entre l'acquisition de la Bôdhi par Çâkyamuni et son départ pour Bénarès, et ils donnent l'emploi de ce temps, semaine par semaine, avec une précision qui a le tort d'être trop grande, et avec toutes les hyperboles de leur imagination fantastique. Il y a bien sur ce point entre ceux du Nord et ceux du Sud quelques légères différences; mais elles n'altèrent en rien la physionomie générale du récit. Il n'y a donc pas lieu d'y insister. Nous croyons seulement devoir résumer brièvement ici ces étranges données.

Le Buddha aurait passé la première semaine assis les jambes croisées près de l'arbre de la Bôdhi; pendant la seconde, il serait resté en face du même arbre, accomplissant le Dhyâna (extase) ou des pé-

régrinations à travers tous les mondes. Il aurait passé la troisième à regarder Bodhimanda (le trône de la Bôdhi) ou à se promener de Bodhimanda au lieu où il avait exécuté le Dhyâna, sur un chemin d'or créé par les dieux. Pendant la quatrième semaine il se serait promené de la mer d'Orient à la mer d'Occident, ou aurait résidé à proximité de l'arbre de la Bôdhi dans un palais d'or construit par les dieux; le démon aurait, à cette époque, essayé de nouveau ses ruses contre lui; la cinquième et la sixième semaine, il les aurait passées l'une sur les bord de la Naïranjana près de ce que les Bouddhistes du Sud appellent l'arbre Ajapâla, et les Bouddhistes du Nord le Nyagrodha du chevrier [1]; l'autre près du lac Muchalinda dont le roi Nâga (ou serpent) se serait enroulé autour de lui pour le protéger contre le vent et la pluie; dans la septième semaine il aurait résidé sous l'arbre que le Lalitavistara appelle Târâyana et la Vie de Gautama Lem-lun : M. Sp. Hardy dit « une forêt d'arbres kiripalu [2] » et prétend que le Buddha était alors étendu sur une couche de pierre. Le cinquantième jour, il accepta le repas des célèbres marchands Trapusha et Bhallika [3], et demeura sous l'arbre Târâyana, selon le Lalitavi-

[1] Le mot tibétain *ra rdzi* ou *ra skyong* (gardien ou protecteur des chèvres) n'est que la traduction du sanscrit (et pâli) *Ajapâla.*

[2] Les textes sanscrits connaissent aussi le *Xirikavana* (bois de Xirika, ou arbres à lait) dont Kiripalu n'est que l'équivalent.

[3] On sait qu'il leur remit en récompense quelques-uns de ses cheveux et des rognures de ses ongles que l'on prétend être renfermés dans le stûpa de Rangun, dans le Birmah.

stara; les Bouddhistes du Sud disent qu'il revint sous l'arbre Ajapâla. Ce fut alors qu'eurent lieu les scènes que nous avons racontées, le découragement, l'intervention de Brahma, l'évocation de Ârâda Kâlâma et de Rudraka, fils de Râma; la huitième semaine et quelques jours de plus pour parfaire les soixante auraient suffi pour cette fin de période dans laquelle nous avons reconnu des événements importants, des déplacements et des voyages du Buddha. Ce temps est évidemment trop court, et on peut bien, pour le rendre plus long, en ôter quelque peu aux rêveries qui remplissent le reste. D'ailleurs, nous ne pouvons nous proposer d'atteindre la précision chronologique que les Bouddhistes ont ridiculement affectée, et nous aurions déjà acquis un résultat satisfaisant si nous pouvions fixer approximativement la durée totale de la période qui nous occupe, et trouver une explication raisonnable de l'histoire fabuleuse que les textes nous en donnent.

Ce serait se donner une peine inutile que de vouloir chercher un sens sous chacune des extravagances dont ce récit fourmille; c'est à la physionomie générale qu'il faut s'attacher pour en saisir les grands traits. Or je crois distinguer trois, ou même quatre périodes : 1° les quatre semaines pendant lesquelles le Bouddha parcourt les mondes, siége sur son trône, exécute le Dhyâna, lutte contre le démon, se livre en un mot aux exercices de la magie bouddhique; 2° deux semaines pendant lesquelles il se retire sur les bords de la rivière Naïranjana et

du lac Muchalinda ; 3° une semaine pendant laquelle il reste inactif; 4° la période dont nous avons déjà donné l'analyse et l'explication. De ces quatre périodes, la première exprimerait l'état d'incertitude et d'hésitation du Buddha au moment de commencer son œuvre, ses méditations sur le plan à adopter, la marche à suivre, les moyens à employer. Les Bouddhistes ont donné à cette période, qui a dû être assez courte, une longueur exagérée : ils y ont entassé leurs étranges et souvent monstrueuses inventions. La deuxième période me paraît figurer une tentative malheureuse du Buddha pour se faire des adhérents dans le voisinage immédiat du lieu où il avait trouvé la Bôdhi. Là, en effet, résidaient les trois frères Kâçyapa, dont il n'est question que plus tard, lorsque Çâkyamuni les convertit l'année suivante en revenant de Bénarès. Et quels prodiges ne fallut-il pas pour vaincre leur résistance orgueilleuse[1]! Le plus puissant fut sans contredit le succès que le Buddha venait d'obtenir dans le parc des Gazelles. N'est-il pas naturel de supposer que, avant toute autre tentative, Çâkyamuni avait essayé de gagner ces trois frères? Nous voyons dans le récit de leur conversion qu'ils prenaient la qualité d'Arhat, le titre le plus élevé auquel on puisse parvenir dans la hiérarchie bouddhique, titre donné au Buddha lui-même, et dont l'usurpation est un des quatre grands crimes. Cette prétention des frères Kâçyapa nous fait voir en eux des rivaux de

[1] *A Manual of Buddhism*, p. 188, 191.

Çâkyamuni; elle pourrait être une preuve de la tentative de conversion que nous attribuons au Buddha avant le voyage de Bénarès, s'il était démontré que le mot *Arhat* est d'origine bouddhique, qu'il a été inventé par Çâkyamuni lui-même, et non pas emprunté à quelque doctrine ou à quelque secte contemporaine. Nous ne pouvons donc nous appuyer sur une preuve directe pour établir ce fait; mais l'ensemble des faits connus et de vagues indices disséminés dans nos récits le donnent à entendre : ce séjour sur les bords de la rivière Naïranjana (un des frères Kâçyapa s'appelle Nadî Kâçyapa, « Kâçyapa le riverain »), cet autre séjour chez les Nâgas (il est question d'un serpent venimeux très-redoutable dans le récit de la conversion des frères Kâçyapa), cette tempête violente qui se déchaîne contre le Buddha pendant qu'il demeure chez les Nâgas, toutes ces fictions ne sont-elles pas autant d'images qui figurent ici la première tentative de conversion faite par Çâkyamuni et la première lutte qu'il eut à soutenir contre d'obstinés contradicteurs? On comprend qu'après ce premier échec, en présence de l'opposition qu'il rencontrait dès les premiers pas, des erreurs dominantes dont il ne pouvait triompher, il se soit retiré sous un de ces arbres dont l'ombrage est si propice à la méditation, qu'il y soit tombé dans le découragement, puis que, cette crise passée, il se soit remis à l'œuvre sans mieux réussir que la première fois, jusqu'à ce qu'enfin une troisième tentative couronnée de succès lui ait

ouvert une carrière de triomphes et de gloire, malgré bien des luttes et des dangers.

Tous ces événements ont-ils pu s'accomplir en soixante jours? Je le crois. Le rayon dans lequel Çâkyamuni avait à se mouvoir n'était pas fort étendu. Ses luttes contre ses adversaires ne paraissent pas avoir été prolongées; dans cette période de tâtonnements et d'incertitudes il cédait promptement et ne se roidissait pas contre les obstacles. Ses accès de découragement ne devaient pas non plus être de longue durée, parce qu'une conviction intime et un dessein prémédité qu'il fallait réaliser ne pouvaient tarder d'avoir le dessus sur l'effet malheureux produit par des mécomptes accidentels. Sans doute rien ne nous force d'accepter le terme de soixante jours fixé par les Bouddhistes; nous pourrions facilement, s'il en était besoin, y ajouter encore un ou plusieurs mois; mais nous devons accepter ce terme comme expression d'une durée brève. En effet, si cette période avait été longue, les Bouddhistes n'auraient pas pu la dissimuler comme ils l'ont fait; ils auraient été contraints d'en fournir un récit plus explicite: de plus, ils ne pourraient pas dire, ce qu'ils répètent sans cesse, que Çâkyamuni passa *la première année*, après avoir trouvé la Bôdhi, à Bénarès. S'ils ont ainsi englobé dans le séjour de Bénarès les prédications du Magadha, sans leur donner une place à part, ce n'est pas seulement parce que ces prédications sont demeurées sans succès, c'est aussi parce qu'elles ont duré peu de temps. La vé-

rité de ce fait ne ressort pas seulement de l'assertion des Bouddhistes; on ne peut assez se fier à eux sur une semblable question : elle ressort de leur assertion combinée avec les données qui résultent de l'ensemble de faits dont se compose cette portion de la vie du Buddha.

VIII

Voici donc, en résumé, comment je crois pouvoir distribuer les événements qui ont suivi l'acquisition de la Bôdhi.

Çâkyamuni resta d'abord absorbé dans la méditation, effrayé par les difficultés de la tâche, se demandant ce qu'il avait à faire, de quelle manière il devait réaliser son dessein. Il résolut alors de répandre sa doctrine autour de lui dans le lieu même où il résidait; il s'adressa sans doute aux plus fortes têtes de l'endroit, les trois frères Kâçyapa; mais il échoua complétement, fut vigoureusement réfuté, raillé et bafoué. Découragé, il se retira à l'écart, désespérant de jamais réussir, et résolut de renoncer à prêcher ses doctrines. Toutefois il reprit courage, essaya de réaliser plus loin ce qu'il n'avait pu faire tout près, et se rendit à Râjagriha pour instruire Rudraka, fils de Râma, et Arâda Kâlâma; peut-être, si Arâda Kâlâma résidait à Vaïçâlî, se rendit-il dans cette ville pour essayer de le convertir; mais il est plus probable que ce personnage avait fixé sa résidence à Râjagriha et que Çâkyamuni n'eut point à sortir du Magadha. Il trouva que les deux person-

nages sur lesquels il comptait n'étaient plus en vie, essaya sans doute, malgré cette déception, d'enseigner ses théories, mais ne trouva pas un meilleur accueil que sur les bords de la Naïranjana. Insulté et bafoué de nouveau, il revint au lieu où il avait trouvé la Bôdhi, et qui était comme son centre et son refuge. Ce fut là qu'il apprit d'Upaka où étaient les cinq disciples qui l'avaient abandonné sans l'oublier, et qui même peut-être le regrettaient secrètement. Il se décida alors à quitter cette terre de Magadha qui était devenue sa patrie d'adoption, qui devait être véritablement le berceau de sa religion, mais qui avait repoussé ses premières prédications et lui avait refusé ses premiers disciples, pour aller chercher dans un pays éloigné le succès primordial qui devait être le gage et le principe de tous les autres.

Pour arriver à ce résultat, je n'ai eu qu'à recueillir les données fondamentales des divers récits bouddhiques, en restituant aux faits présentés comme merveilleux l'expression de faits ordinaires, à ceux qui sont décrits comme des phénomènes intérieurs d'un caractère mental l'expression de faits extérieurs, en n'attribuant enfin qu'une importance très-secondaire à tout ce qui paraît ne se rattacher étroitement à rien de réel, mais être le résultat des amplifications fabuleuses aimées des Bouddhistes. Il me reste à montrer que ces résultats concordent soit avec certains autres faits plus éloignés de la vie du Buddha, soit avec la vraisemblance, et que les choses

ont bien dû se passer comme les livres bouddhiques raisonnablement interprétés donnent à entendre qu'elles se sont effectivement passées.

IX

Et d'abord était-il vraisemblable que Çâkyamuni réussît, dès sa première prédication, à persuader ses auditeurs? Quand nous voyons tout le temps qu'il a fallu à Mahomet pour se faire écouter des Arabes, nous ne serons pas étonnés que Çâkyamuni ait été accueilli, pendant soixante jours (au dire même des Bouddhistes), par les rires et les moqueries des Hindus. Et vraiment on devrait trouver, si ce terme est exact, que ce noviciat a été fort court. Aussi ne serait-il pas juste, pour contester l'existence de cette période de revers, d'argumenter soit de l'état des esprits, avides d'une sorte de réforme religieuse, soit des ovations dont Çâkyamuni lui-même avait été antérieurement l'objet. Il devait avoir un succès prompt, il ne pouvait avoir un succès immédiat. Il est bien vrai que, du temps de Çâkyamuni, tout était mûr pour une création religieuse; mais, précisément à cause de cela, il devait se présenter divers systèmes rivaux, et celui auquel le succès était réservé ne pouvait y atteindre qu'en établissant hautement sa supériorité, ce qui ne se fait jamais qu'avec du temps et des efforts, et en surmontant une vive opposition. Il est vrai aussi que, dès le début de sa carrière dans la vie de renoncement, Çâkyamuni aurait provoqué une attention sympa-

thique. Lorsque, six ans auparavant, à l'époque où il venait de quitter sa famille, il s'était rendu à Râjagriha, il y avait excité l'admiration universelle; on le prenait pour un dieu en le voyant mendier par les rues. Le roi Vimbasâra était allé en grande pompe et avec une suite nombreuse lui rendre visite dans sa retraite du mont Pandava; il lui avait même formellement promis de devenir son disciple quand le prince aurait trouvé la Bôdhi. Six ans se passent, et la moquerie a pris la place de l'admiration; mais nous savons ce que sont la faveur royale et la faveur populaire : en six ans, l'amitié la plus vive a bien le temps de se changer en haine acharnée, ou tout au moins en froide indifférence. D'ailleurs, il faut reconnaître que Çâkyamuni s'était peu occupé de ménager sa popularité pendant ces six années; il les avait employées, non pas peut-être à se faire oublier, mais à se rendre ridicule. Les mortifications auxquelles il se livrait sur le mont Gayâ paraissent l'avoir rendu la fable du voisinage : ce n'est pas que, en eux-mêmes, ces exercices fussent une chose inouïe dans l'Inde : ils étaient communs chez les vieillards, mais étranges chez un homme de trente-cinq ans. Aussi le prenait-on dès lors pour un fou, et était-il devenu le sujet de toutes les conversations; on s'égayait sur son compte par toutes sortes de réflexions et de comparaisons : « l'ascète Gautama est bleu, disait-on, l'ascète Gautama est noir, l'ascète Gautama a la couleur du poisson Madgura. » Mais il y eut plus, il se trouva que ces mor-

tifications si pénibles, ces effrayantes austérités étaient inutiles et dangereuses; elles résultaient d'une erreur, et Çâkyamuni y renonça. Il est toujours beau de reconnaître qu'on a fait fausse route, et de revenir au vrai quand on a eu le malheur, bien commun du reste, de s'en écarter; mais cette franche et loyale conduite ne gagne pas toujours à ceux qui la tiennent la faveur du public; Çâkyamuni en fit l'expérience : cette espèce de volte-face lui fit perdre le peu de partisans qui lui restaient; ses cinq disciples se séparèrent de lui comme d'un gourmand et d'un voluptueux; ceux qui, peut-être, avaient admiré son héroïsme ascétique, furent scandalisés de ce changement, et tous le considérèrent comme un esprit faible, ou en démence, ne sachant ce qu'il voulait et incapable de régler ses pensées et sa conduite.

Après être tombé dans un pareil discrédit, il ne suffisait pas, pour se relever, d'avoir trouvé la Bôdhi, c'est-à-dire d'avoir accompli je ne sais quel acte mental indéfinissable, que personne ne pouvait comprendre; il fallait pour ramener, pour entraîner les personnages de distinction et le menu peuple, frapper un grand coup, remporter quelque éclatante victoire, obtenir quelque triomphe marquant sur la défiance ou l'indifférence publique. Il suffit souvent d'un premier succès pour qu'il en vienne un grand nombre à la suite; mais ce premier succès, il faut absolument l'obtenir, sous peine de ne rien avoir. Si Çâkyamuni avait pu convaincre quelque

personnage éminent, docteur ou ascète célèbre, Arâda Kâlâma, Rudraka, fils de Râma, les frères Kâçyapa, nul doute que le roi et le peuple ne fussent venus à lui avec empressement, comme ils ne manquèrent pas de le faire l'année suivante à son retour de Bénarès. Mais parce que ce premier succès, qui devait lui donner la vogue, lui fit défaut, il ne trouva que des rebuts et des moqueries.

Ici nous pouvons noter dans la conduite de Çâkyamuni une certaine prudence; les Bouddhistes prétendent que son seul mobile fut la compassion. Nous ne lui contesterons certes pas ce sentiment essentiellement bouddhique, mais nous pouvons bien croire que Çâkyamuni a été aussi guidé par la considération des chances de succès que telle ou telle ligne de conduite lui offrait. Or il y eut sagesse de sa part à ne pas rester dans le Magadha, puisqu'on ne l'y écoutait pas, et à ne pas s'obstiner dans une lutte inutile. Le point le plus important pour lui, c'était de se faire des disciples en quelque lieu que ce fût. Qu'il ait d'abord cherché à les acquérir dans le Magadha, c'est tout naturel. Mille raisons l'y invitaient, et c'était même le pays où il devait avoir le plus d'espérance de réussir. Mais une fois qu'il eut reconnu l'impossibilité d'y réaliser un succès immédiat, il eut parfaitement raison de se rendre sans plus de retard dans le lieu où il avait l'espoir légitime d'être écouté et compris, car les cinq disciples qui l'avaient quitté dans un moment de colère avaient senti sa supériorité,

et il n'était pas impossible de les ramener : ce qui arriva en effet. Tout s'enchaîne donc dans cette histoire; les événements se déroulent et se succèdent en se rattachant les uns aux autres par le lien naturel des effets et des causes. La conduite de Çâkyamuni pendant la période de ses mortifications explique les échecs qu'il a essuyés dès le début de sa prédication dans le Magadha; ces échecs font comprendre son voyage à Bénarès, et les succès de ce voyage, qui n'ont rien que d'explicable, rendent compte de ses succès ultérieurs. L'intérêt et l'admiration excités de bonne heure par Çâkyamuni, et qu'il était si facile de faire revivre, expliquent la brièveté de sa période de revers, de même que ses inconséquences et les difficultés inséparables d'un premier établissement en expliquent l'existence, et l'on comprend aisément que les écrivains bouddhistes, tout en évitant de la nier ouvertement, aient pu la dissimuler sans peine à l'aide des lieux communs de leur rhétorique fabuleuse.

LE SÛTRA (les quatre préceptes).

Les Bouddhistes[1], en leur qualité d'Indiens, chérissent les énumérations. Pour peu qu'on veuille s'occuper de leur religion, on apprend bientôt à connaître les quatre vérités, les quatre bases de la réunion, les quatre abandons parfaits, les quatre bases de la puissance surnaturelle, les dix forces d'un Buddha, les dix actes religieux, la voie à huit branches, etc. Le dictionnaire Mahâvyutpatti ne se compose guère que d'une collection d'énumérations, et le dépouillement du Kandjur entrepris à ce point de vue en offrirait un nombre considérable; les titres seuls des ouvrages que renferme ce recueil fourniraient déjà une assez vaste matière à un travail de ce genre. Je ne me propose pourtant pas de l'entreprendre ici; je veux seulement examiner une

[1] Le système de transcription que je suis est celui dont j'ai déjà fait usage dans un précédent travail (*Journ. as.* année 1865, décembre, p. 477, etc.). Il consiste à écrire *u* pour ou, *j* pour dj, *ch* pour tch, *sh* pour ch, *x* pour kch; à donner au *g* le son dur dans tous les cas. — L'aspiration s'exprime tantôt par *h* comme dans *th* pour *t* aspiré, tantôt par l'apostrophe comme dans *ts'* pour *ts* aspiré. Aï et aou s'écrivent *ai* et *au*. — Dans les mots tibétains, les lettres *j* et *dj* conservent la valeur qu'elles ont chez nous. — Je renonce à écrire *buddhisme, buddhique,* etc. orthographe que j'avais adoptée à l'exemple de Burnouf, mais que je vois généralement repoussée : cependant j'écris *Buddha* parce que ce mot, se présentant sous sa forme purement sanscrite, doit être écrit selon mon système de transcription.

de ces énumérations, qui a pour base le nombre 4. Ce nombre revient plus d'une fois dans les titres des traités qui composent le Kandjur; on le retrouve dans treize de ces titres. Mais il serait trop long, et d'ailleurs en dehors du plan que je me suis tracé, de les reproduire et de les étudier tous : mon intention est de m'attacher seulement à ceux qui, par leur nature et la place même qu'ils occupent dans la collection sacrée, forment un groupe à part, sollicitent l'attention, et semblent appeler une étude que les résultats m'ont paru justifier. Ce sont cinq ouvrages du XXe volume de la section intitulée *Mdo* (*sûtra*), la cinquième du Kandjur; ils portent les numéros 6, 7, 8, 9, 10. Csoma de Kōrös en a donné les titres, accompagnés d'une courte notice, dans son analyse du *Bkah-hgyur;* seulement il n'a pas toujours reproduit complétement ces titres, parce qu'il n'attachait pas à la qualification *Mahâyâna sûtra* (sûtra de Grand Véhicule) l'importance que le progrès des études bouddhiques oblige d'y attribuer aujourd'hui. Je crois qu'il est utile, avant toute discussion, de reproduire exactement les renseignements fournis par Csoma : j'extrais donc des *Recherches asiatiques* la partie qui nous importe, mettant seulement entre parenthèses les portions de titres que Csoma a omises, et traduisant l'anglais en français; je supprime en outre les titres tibétains, que je me réserve de donner ultérieurement :

6° (fol. 65-84). *Bôdhisattva pratimoxa Chatushka*

Nirahâra (nâma Mahâyâna sûtra). Instruction sur les quatre vertus par l'acquisition desquelles un Bôdhisattva peut arriver à la perfection suprême ou devenir un Buddha. Prononcé par Çâkya à la requête de Çarihibu.

7° (fol. 84-85). *(Arya) Chatur Dharma Nirdéça (nâma Mahâyâna sûtra)*. Énumération de quatre choses par lesquelles tous les crimes commis sont effacés.

8° (fol. 85-86). *Chatur Dharmaka sûtra*. Quatre choses à éviter par tout homme sage.

9° (fol. 86-87). *Même titre* (ce titre est : *Arya Chatur Dharmaka nâma Mahâyâna sûtra*). Quatre choses à observer par tout Bôdhisattva ou homme sage.

10° *(Arya) Chatushka Nirahâra (nâma Mahâyâna sûtra)*. Explication de l'exercice parfait ou de l'accomplissement de quatre choses, ou du chemin d'un Bôdhisattva. — Prononcé par Manjuçrî[1].

On aura remarqué, à la seule inspection de ce tableau, que nos cinq ouvrages se divisent naturellement en deux classes : car il y a trois sûtras intitulés *Chatur Dharmaka* ou *Dharma* (Quatre préceptes), et deux sûtras intitulés *Chatushka Nirahâra* (Quatre préparations ou perfections) Les trois *Chatur Dharmaka* sont intercalés ou enclavés entre les deux *Chatushka Nirahâra*, disposition qui peut être purement accidentelle, mais qui peut bien aussi être préméditée, et qui semble démontrer que les

[1] *Asiatic researches*, vol. XX, p. 464-465.

cinq traités forment un ensemble, de même que la diversité des qualifications indique assez clairement une distinction. Cette distinction ne résulte pas seulement de la différence de désignation, elle se trahit aussi par l'étendue des divers traités : les trois *Ghatur Dharmaka* sont très-courts; chacun d'eux n'occupe guère que la valeur d'un folio, et tous ensemble, ils ne remplissent même pas quatre folios du Kandjur; tandis que les deux *Chatushka Nirahâra*, remplissant, le premier dix-neuf folios, et le deuxième quinze folios, sont beaucoup plus étendus, bien que, comparés à la masse des écrits du Kandjur, ils doivent compter parmi les moins longs. Aussi, comme les divisions rendent l'étude plus facile, et qu'il est d'ailleurs nécessaire d'en tenir compte, nous suivrons celle qui nous est prescrite par la forme extérieure et l'arrangement des textes soumis à notre examen. Le présent travail est consacré à l'étude des trois *Chatur Dharmaka*[1]; les *Chatushka Nirahâra* pourront être l'objet d'un travail ultérieur. Toutefois, comme le *Chatushka Nirahâra* proprement dit m'offre dès maintenant quelques points de rapprochement avec les textes que j'étudie, je crois devoir en dire un mot. Ce sûtra se divise en deux parties, qui paraissent indépendantes l'une de l'autre, quant au fond. Dans la première partie, Manjuçrî fait, pour l'instruction d'un dieu

[1] J'ai donné le texte tibétain de ces trois sûtras d'après l'édition du Kandjur que possède la Bibliothèque impériale, dans les *Textes tirés du Kandjur* (autographiés), 3e livraison.

du Tushita, quarante-trois énumérations de quatre choses. Je les ai traduites et numérotées, notant au moyen de chiffres romains les quarante-trois articles et, au moyen de chiffres arabes, les subdivisions de chacun d'eux. Je ne me propose point de publier encore ce travail, qui est susceptible de recevoir des compléments : j'indiquerai cependant les rapprochements les plus remarquables en recourant à la notation que j'ai adoptée. Cette notation m'est toute personnelle et n'est en rien empruntée au Kandjur, qui donne les énumérations à la file, sans autre indication qu'un titre souvent obscur ou insignifiant, quelquefois le même pour plusieurs articles; mais elle facilite les recherches, les comparaisons, et simplifie l'étude.

J'entre maintenant dans l'examen de nos trois *Chatur Dharmaka.*

LES TROIS CHATUR DHARMAKA SÛTRA (sûtra des quatre préceptes).

Les trois *Chatur Dharmaka* comportent eux-mêmes une division : le premier d'entre eux porte la désignation spéciale de *Nirdéça.* Nous reviendrons plus tard sur ce nom et sur le sûtra qui le porte; nous prendrons tout d'abord les deux sûtras intitulés purement et simplement *Chatur Dharmaka.* « Ils ont même titre, » dit Csoma; mais nous avons vu que, là même, il y a une distinction : le deuxième est intitulé *Sûtra de Mahâyâna*, l'autre porte seulement le titre de *Chatur Dharmaka*, sans autre dé-

signation. Or cette absence de désignation supplémentaire, et la circonstance de la proximité d'un sûtra de même titre, mais appartenant au *Mahâyâna*, nous donnent lieu de supposer *à priori* que ce traité est un sûtra du Petit Véhicule ou *Hînayâna*[1]. Je ne parle pas encore des conclusions que nous devrons tirer de l'examen du sûtra lui-même. Je fais seulement cette remarque, que le soin avec lequel la qualification de *Mahâyâna* est attribuée aux sûtras de cette école est suffisant pour autoriser à ranger dans le *Hînayâna* les ouvrages qui ne portent aucune désignation d'école. L'absence du terme *Hînayâna* dans les cas où l'on s'attendrait à le rencontrer n'a rien qui doive étonner. D'abord l'expression *Hînayâna* « Petit Véhicule » est contemporaine de l'expression *Mahâyâna* : la première école bouddhique n'a jamais pris le titre de *Hînayâna;* mais lorsque, par suite du développement de la doctrine, l'école nouvelle qui se forma voulut se distinguer de sa devancière, elle imagina la distinction des *yâna*, prenant pour elle le titre de *Mahâyâna*, et laissant à celle qu'elle aspirait à remplacer le titre modeste de *Hînayâna*. De plus l'école du Mahâyâna ayant cherché à annuler l'autre, il n'est pas étonnant qu'elle se soit gardée de mettre en évi-

[1] On sait que le *Hînayâna* est la première et la plus ancienne école bouddhique, que le *Mahâyâna* l'a remplacé et a formé une deuxième école. Je ne puis entrer ici dans plus de détails, et je renvoie le lecteur au premier volume de M. Vassilief, traduit en français et en allemand, et dont l'auteur s'est spécialement attaché à faire connaître la différence des deux écoles.

dence le nom de cette école primitive, dans le petit nombre d'ouvrages qu'elle en a conservés. Les traités du Mahâyâna semblent pouvoir se diviser en deux classes : les livres originaux récents, composés par les docteurs de cette école, et les livres anciens et primitifs, remaniés, amplifiés, refaits à neuf pour le besoin de la nouvelle école. Pour n'en citer qu'un exemple, on sait que la Vie du Buddha, le Lalitavistara, a eu plusieurs éditions successives, distinctes les unes des autres. Est-il resté, au milieu de ce travail incessant de recomposition, des sûtras primitifs, que l'on puisse faire remonter jusqu'aux origines mêmes du bouddhisme? Il est difficile de l'affirmer avec certitude : et cependant, le Kandjur, dans la masse des écrits qui le composent, recèle des traités qui sont certainement très-anciens. D'où vient qu'ils s'y trouvent? Leur célébrité, l'autorité exceptionnelle dont ils jouissaient sans doute, une conviction particulière de leur authenticité les a-t-elle fait respecter et accepter comme de force? Les mahâyânistes les ont-ils adoptés sciemment? Ou ces ouvrages se seraient-ils glissés d'une façon en quelque sorte subreptice dans une compilation faite sans doute avec peu de méthode et de choix? Serait-ce enfin à la faveur dont ils jouissaient à raison de leur popularité, et parce qu'ils étaient probablement conservés dans toutes les mémoires, qu'ils auraient été mêlés, peut-être par mégarde, aux écrits plus travaillés des docteurs? On ne saurait le dire. Mais on ne peut douter que le

Kandjur ne renferme quelques sûtras où l'on retrouve l'écho des premiers enseignements du bouddhisme; on les reconnaît d'ordinaire, et sans trop de difficulté, à leur titre, à leur forme, à leurs caractères extérieurs, mais surtout à leur esprit, et aussi à leur rareté. Sur dix-neuf ouvrages qui composent le XXe volume du Mdo, deux seulement appartiennent à cette catégorie; ce sont notre *Chatur Dharmaka* et un autre sûtra intitulé *Tridharmaka* (trois préceptes) : tous les autres portent la rubrique *Mahâyâna sûtra*, à l'exception de deux, dont l'un, qui n'a point de titre sanscrit, paraît n'être qu'un chapitre (*léhu*) d'un sûtra du Mahâyâna, et dont l'autre, le *Sûrya Garbha*, est intitulé seulement *Vaipulya sûtra* (sûtra développé); mais les sûtras développés, appartenant aux temps postérieurs du bouddhisme, rentrent dans le Mahâyâna, et d'ailleurs M. Vassilief, qui dit quelques mots du Sûrya Garbha[1], le range parmi les écrits du Grand Véhicule.

M. Vassilief signale deux caractères principaux des sûtras primitifs : la brièveté et la simplicité[2]. Nous aurons occasion plus tard de mettre en évidence ces deux signes distinctifs : nous ferons seulement remarquer dès à présent que, si la brièveté

[1] *Le Bouddisme*, etc. I, p. 110-112. J'écris *Bouddisme* parce que telle est l'orthographe adoptée par M. La Comme, qui a traduit en français le livre de M. Vassilief: les chiffres que j'indique sont ceux des pages de l'édition russe, mis en marge des pages de la traduction française comme de la traduction allemande.

[2] *Le Bouddisme*, *etc.* I, p. 168-169.

est un des traits caractéristiques des sûtras du Hînayâna, si même on peut avancer que la prolixité caractérise l'exposition du Mahâyâna, il ne s'ensuit pas que tout sûtra court appartienne au Mahâyâna; plusieurs écrits de cette école sont d'une brièveté remarquable. Ainsi le plus court traité du XX[e] volume du Mdo, et l'un des plus courts de tout le Kandjur assurément, le *Dharmakétudhvaja pariprichchha* (Question faite par Dharmakêtudhvaja), qui n'occupe guère qu'un seul côté d'un feuillet, appartient au Mahâyâna. Il est, du reste, inutile d'insister longuement, quant à présent, sur les caractères essentiels des traités du Mahâyâna; l'étude de nos sûtras ramènera forcément la question. Il est un seul point que, au moment de donner la traduction du premier de ces textes, je veux au moins indiquer, ne pouvant, pour beaucoup de raisons, le traiter à fond en ce moment : c'est la question de savoir dans quelle langue ces sûtras primitifs ont été écrits originairement, et sur quel texte a été faite la traduction tibétaine, qui est la base de notre travail. Je ne vois pas que M. Vassilief se préoccupe de ce point difficile. M. Grimblot[1] prétend que tous les textes du Hînayâna ont été écrits en *pâli*, et que c'est du pâli qu'ils ont été tra-

[1] Je ne sais si j'ai pleinement raison d'éveiller en quelque sorte une discussion qui n'est pas encore née. J'ignore si M. Grimblot a publié quelque chose de ses vues sur la question : ce que j'en dis résulte de conversations et de correspondance entretenue avec lui; j'ai cru pouvoir en parler sans indiscrétion. Il m'était aussi impossible de taire absolument la question que de la traiter à fond.

duits dans les autres langues, et notamment en tibétain : il affirme et prétend prouver que ces textes n'existent pas et n'ont jamais existé en sanscrit. Ce n'est pas ici le lieu de traiter une question aussi spéciale, et en même temps aussi complexe, car elle en soulève bien d'autres. Je me bornerai à quelques remarques : je crois bien que le pâli est la langue propre du bouddhisme, et que les sûtras du Hînayâna que renferme le Kandjur doivent se retrouver dans la collection singhalaise. Un fait particulier permet de le supposer : il existe dans le XXXe volume du Mdo deux sûtras intitulés *Chandra sûtra* et *Sûrya sûtra;* ces textes existent en pâli; Gogerly en a donné la traduction[1]; M. Grimblot possède le texte et se propose de le publier; il n'est pas douteux que les textes tibétains reproduisent les textes pâlis. Un deuxième *Chandra sûtra* isolé se trouve dans le XXVIe volume du Mdo; il ressemble beaucoup à celui du XXXe volume[2] : Gogerly ne paraît pas l'avoir connu; et M. Grimblot ne le possède pas et n'en a pas connaissance, bien qu'il espère le trouver. Il me semble que le texte pâli de ce sûtra doit exister; mais il faut le décou-

[1] M. Spence Hardy a reproduit cette traduction dans *A Manual of Buddhism*, p. 46, et depuis il a inséré le texte pâli des *Gâthâ* (stances) de ce sûtra dans son nouvel ouvrage intitulé : *The legends and theories of the Buddhists*, p. 119-120.

[2] J'ai donné la traduction des deux *Chandra sûtra* en regard dans la *Revue de l'Orient* (4e série, tome I, année 1865) et le texte de l'un et de l'autre avec les variantes de l'unique *Sûrya sûtra* dans les *Textes tirés du Kandjur* (autographiés), 1re livraison.

vrir; et j'en dirai autant de tous les textes du Hînayâna qui sont disséminés dans le Kandjur : il importe de trouver les textes pâlis correspondants et de constater l'accord qui existe entre les uns et les autres. Mais résultera-t-il de cet accord que la traduction tibétaine a été faite sur le texte pâli? Je n'en suis nullement convaincu, et je crois qu'il faut attendre, pour se prononcer, que l'étude parallèle des textes soit possible. Tout ce que je puis affirmer, c'est que, dans le Kandjur, les titres des sûtras du Petit Véhicule comme des sûtras du Grand Véhicule sont donnés en *langue de l'Inde* d'abord, en *langue de Bôd* (Tibet) ensuite : le terme *langue de l'Inde* peut désigner bien des idiomes, et par conséquent s'appliquer au pâli, appelé par les Bouddhistes du Sud *langue de Magadha;* mais il se trouve que ces titres sont toujours en sanscrit, car le Kandjur dit *Chandra sûtra; Chatur Dharmaka sûtra; Tridharmaka sûtra* : ce qui ferait en pâli *Chanda sutta; Chataddhammaka sutta; Tidhammaka sutta.* Je ne m'explique pas comment, si la traduction tibétaine a été faite sur un texte pâli, l'ouvrage peut être conçu dans une langue et le titre dans une autre langue[1].

[1] Il est vrai que nous n'avons pas les textes sanscrits de ces sûtras; mais il n'est pas prouvé qu'on ne les rencontrera pas; d'ailleurs les textes certainement sanscrits de bon nombre de sûtras du Grand Véhicule nous manquent aussi, et de ce que certains textes ne se retrouvent pas, on ne peut toujours en conclure qu'ils n'ont pas existé. Quant aux sûtras dont je donne la traduction dans ce travail, il n'en est qu'un dont je connaisse le texte sanscrit; mais je ne puis dire si le texte pâli de ceux que je regarde comme étant du Petit Véhicule existent. M. Grimblot m'a dit qu'il ne les connaît pas.

Mais le temps n'est pas encore venu de traiter la grave question des idiomes que le bouddhisme a employés dans l'Inde : je reviens donc à mon sujet. Je prends les sûtras tels que me les donne le texte tibétain du Kandjur, et je les traduis successivement, en faisant suivre chacun d'eux des réflexions que me suggèrent les divers textes. Je commence naturellement par le plus ancien, celui qui appartient, selon moi, au Petit Véhicule.

I. CHATUR DHARMAKA SÛTRA (Petit Véhicule)[1].

En langue de l'Inde, *Chatur Dharmaka sûtra;* en langue de Bôd, *Chhôs-bji-pa-i Mdô;* en français, « Sûtra des quatre préceptes (ou lois). »

Adoration à tous les Buddhas et Bôdhisattvas. Voici le discours que j'ai entendu une fois. Bhagavat résidait à Çrâvastî, à Jêtavana, dans le jardin d'Anâthapindada; *il était là* avec une grande assemblée de Bhixus, de mille deux cent cinquante Bhixus. Puis Bhagavat, avec fermeté et profondeur, d'une voie harmonieuse, agréable et étendue, adressa la parole aux Bhixus : « Bhixus, *il est* quatre *choses* dans *lesquelles* un fils de famille qui est sage doit se garder de mettre sa confiance. — Quelles quatre *choses*, direz-vous? — Bhixus, le fils de famille qui est sage doit, aussi longtemps qu'*il séjournera* dans la vie, se garder de mettre sa confiance dans cette pensée : « Pour moi, c'est dans LES FEMMES qu'est « mon plaisir. » — Bhixus, le fils de famille qui est sage doit, aussi longtemps qu'*il séjournera* dans la vie, se garder de mettre sa confiance dans cette pensée : « Pour moi, c'est dans « L'EN-

[1] Les notes jointes à la traduction de ce sûtra et des autres sont uniquement destinées à la justifier ou à élucider les passages difficiles. J'ai dû renoncer aux explications historiques, parce qu'elles développeraient outre mesure cette partie du travail.

« CEINTE DU PALAIS[1] DES ROIS qu'est mon plaisir. » — Bhixus, le fils de famille qui est sage doit, aussi longtemps qu'*il séjournera* dans la vie, se garder de mettre sa confiance dans cette pensée : « Selon moi[2], il n'y a *que* peu d'inconvénient[3] « dans ce qui est d'UNE BELLE FORME, CHARMANT ET AGRÉABLE « A LA VUE. » — Bhixus, le fils de famille qui est sage doit, aussi longtemps qu'*il s'éjournera* dans la vie, se garder de mettre sa confiance dans cette pensée : « Pour moi, LES RI- « CHESSES, L'ABONDANCE DE BIENS, LES SOMPTUEUX AMEUBLE- « MENTS, sont (ce qu'il y a de plus) parfait. »

Après que Bhagavat eut parlé en ces termes, *après que* le Sugata[4] eut exposé ce discours et donné cet enseignement, il prononça *avec autorité* ces autres paroles[5] :

« Là où la femme est constamment considérée comme chose convenable[6];

[1] *Enceinte du palais.* Les mots *phô-brang-khhôr* doivent représenter un composé indien, vu qu'il n'y a pas de signe de cas après *pho-brang*, « palais. » *Hkhôr* pourrait désigner la *cour* du roi, mais ayant *phô-brang* pour complément, il ne peut signifier que « enceinte. »

[2] *Selon moi.* Dans les deux phrases précédentes, *vdag* suivi de *ni* était le sujet de la propositinn ; mais dans celle-ci et dans la suivante, cela est impossible; le sujet est représenté par d'autres mots; *vdag ni* doit dnnc se tradnire : « pour ce qni est de moi, quant à mni, selon moi. » La fnrce de la particnle ནི est très-grande et va jusqn'à détacher de la prnposition le mot qu'elle suit et qu'elle est destinée à mettre en relief.

[3] *Peu d'inconvénient. Nad ñung*, mot à mnt, *petite maladie, petit malaise.* — « La beauté de la forme, etc. est un petit mal. »

[4] *Sagata.* Épithète bien cnnnue du Buddha, et qui signifie « bienvenu. »

[5] Ces deux vers se composent de 4 pada chacun; chaque pada compte 7 syllabes, ce qui fait 28 syllabes pour tout le vers.

[6] Ce premier *pada* est assez difficile : d'abord je lis བརྡན་ད ; mais dans l'édition du Kandjur, on aperçoit la trace, très-donteuse il est vrai, de la voyelle ེ (e) sur le groupe རྡ, ce qui donnerait བརྡེན་ད

Là où le palais du roi est un objet de plaisir;
Là où l'écume [1] passe pour quelque chose de réel;
Là où la richesse est considérée [2] comme durable, *on est trompé* [3]!

Brtan-du signifierait «constamment;» mais cet adverbe se présente d'ordinaire sous la forme *brtan-par*. Quant à བརྟེན, il signifie «soutenir, appuyer.» Si l'on adoptait cette leçon, il faudrait faire de བརྟེན་ད l'attribut, et alors le mot *rung* de la fin que je traduis par «convenable» devrait être réuni à *ga-la* pour lui donner le sens indéterminé que lui attribuent les dictionnaires. On traduirait donc *ga-la-rung* (en quelque lieu que, en tout lieu où), *bud-med* (la femme), *brtén-du* (en appui, c'est-à-dire est un objet sur lequel on se repose). Mais comme les trois *pada* suivants se terminent par un adjectif ou par le verbe substantif, il est plus juste de voir dans *rung* un attribut, et de traduire *ga-la* (là où), *bud-med* (la femme), *rung* (est chose convenable), *brtan-du* (constamment); on pourrait cependant lire བརྟེན་ད (en appui, c'est-à-dire digne qu'on s'appuie sur elle). — *Ga-la* pourrait aussi être une interrogation, en sorte que l'on traduirait : «où la femme est-elle...?» mais le signe final et caractéristique de l'interrogation manque.

[1] *L'écume*, etc. littéralement : «là où est la substance de l'écume.» — L'écume est l'emblème de l'apparence trompeuse; croire que l'écume est une chose réelle, c'est croire à l'existence d'une chose qui n'est pas. D'où le dicton : *lbu va* (pour *dbu-va*) *bjin sñing-méd-pa*, «sans substance, comme l'écume.» L'écume, ici, représente la beauté de la forme.

[2] *Est considérée*, littéralement «est durable.» Il est évident qu'il faut sous-entendre «dans la pensée» et traduire «est considérée comme, — passe pour durable.»

[3] *On est trompé*. J'ajoute cette phrase pour lier les deux vers; leur corrélation est plus logique que grammaticale; elle est dans la pensée; mais les mots la rendent mal : le *ga-la* «là où» (sanscrit *yatra* du premier vers) faisait compter sur un *dér* (*tatra*) dans le second; l'expression *khyim-dé*, «cette maison,» suppose dans le premier vers un *gang-khyim* (*yô griha*), qui n'existe pas, à moins que ces mots ne rappellent le palais du roi dont il est question dans le premier vers;

Les richesses sont comme une eau qui s'écoule.
Tel qu'est un navire, telle est cette maison.
Telle qu'est une fleur, telle est la beauté de la forme.
La vie est semblable à une eau. »

Quand Bhagavat eut prononcé ces paroles, ces Bhixus, et le monde avec les dieux, les hommes, les Asuras, les Gandharvas, s'étant réjouis, louèrent ouvertement l'explication donnée par Bhagavat.— Fin du sûtra des quatre préceptes[1].

Il n'est pas, je pense, de lecteur un peu au courant des choses du bouddhisme qui ne soit frappé de la simplicité parfaite de ce sûtra. Combien le ton en est éloigné des raisonnements à perte de vue et de la métaphysique obscure et subtile qui remplit les grands traités bouddhiques ! Le sujet est strictement moral : ce sont des prescriptions, ou plutôt des interdictions nettes, précises. On n'y trouve même la désignation d'aucun sentiment, d'aucune passion, pas un terme psychologique supposant une étude plus ou moins raffinée des facultés de l'âme, et d'ailleurs sujet à l'obscurité : l'auteur s'est borné à nommer les choses extérieures, visibles et tangibles, pour ainsi dire, que l'on doit éviter, dont on doit se tenir éloigné : les femmes, les palais des rois, les choses belles qui flattent les yeux, les richesses. Par là le Chatur Dharmaka me paraît plus primitif encore que le Tridharmaka sûtra, qui le suit

ce qui n'est pas probable; il s'agit plutôt de la maison, quelle qu'elle soit, où règne une des idées fausses condamnées par le sûtra. Malgré cette espèce d'anacoluthe entre nos deux vers, le rapport qu'ils ont entre eux et le parallélisme qu'ils forment est facile à saisir.

[1] *Bkah-hgyur*, section *Mdó* (v°), vol. XX, fol. 85 *b* et 86 *a*.

de près dans le Kandjur, et, ainsi que je l'ai fait remarquer, doit appartenir aussi au Hînayâna. Je suis tellement frappé de la différence de ton qui existe entre ces deux sûtras, que je crois devoir traduire ici la partie essentielle du Tridharmaka. Je retranche le préambule, et j'omets les vers de la fin, me bornant à donner pour ainsi dire le corps du sûtra :

Bhagavat résidait à Çrâvastî... Ensuite Bhagavat adressa la parole en ces termes aux Bhixus : « Bhixus, tout homme insensé qui, dans ce (monde)[1], s'attachant à trois (vices) contraires à la bonne loi, ne fait pas de présents et n'acquiert pas de mérites religieux, cet homme ne peut atteindre à une moralité parfaite (et) y rester fidèle[2]. — Quels sont ces trois (vices) ? — Ce sont LA CONVOITISE, L'AVARICE[3] (ou L'ENVIE), L'IMPURETÉ (ou LA HAINE). — Bhixus, tout homme dépourvu de sens qui, dans ce monde, parce qu'il possédera ces trois (vices) contraires à la bonne loi, n'aura pas fait de dons, ni acquis de mérites religieux, cet homme, quand son corps aura péri, après sa mort, tombera dans la mauvaise voie, dans la voie mauvaise et perverse, et renaîtra dans les enfers.

[1] *Dans ce monde*, *hdi-na* « ici, ici-bas. » Je traduis ainsi le reste de la phrase : *mi* (homme), *blun-po* (insensé), *la-la* (quelconque), *gsum-dang-ldan-na* (en possédant trois choses), *ma-yin-pa* (qui ne sont pas), *dam pa-i chhos-na* (dans la bonne loi). Mais il semble que dans ce cas *ma-yin-pa* devrait être au génitif; aussi pourrait-on en faire une dépendance du sujet en le rapportant à *mi-blun-pô-la-la*, et traduisant : tout homme insensé qui ne se tient pas dans la bonne loi, s'il possède trois *choses* (ou trois *vices*), etc.

[2] *Y rester fidèle*, *blangs-nas gnas par* (*mi*) *byed-dô* : « l'ayant prise, y demeurer. »

[3] *L'avarice* (ou *l'envie*). Les difficultés relatives à ces préceptes seront étudiées plus tard.

— Bhixus, l'homme bon, possédant les trois (vertus) de la bonne loi, qui fait des dons et acquiert des mérites religieux, saisira la moralité et y persévérera. — Quelles sont ces trois (vertus), direz-vous? — Ce sont L'ABSENCE DE CONVOITISE, L'ABSENCE D'AVARICE (OU D'ENVIE), LA PURETÉ (OU L'ABSENCE DE HAINE). — Bhixus, en observant ces trois (vertus) de la bonne loi, l'homme bon, qui donne des présents et acquiert des mérites religieux, s'attache parfaitement à la moralité par ce moyen et y reste fidèle, en sorte que son corps ayant péri, après sa mort il renaîtra parmi les dieux dans le Svarga[1], dans le monde céleste. » Quand Bhagavat eut prononcé ces paroles, que le Sugata eut fait cet exposé et donné cet enseignement, il prononça encore cet autre discours... (*le reste est en vers*)[2].

Je suis bien éloigné de prétendre que ce texte n'est pas primitif, ou n'appartient pas au Petit Véhicule; mais je ne puis m'empêcher d'insister sur la complication relative de ce sûtra comparé à notre Chatur Dharmaka. Cette complication se retrouve, et dans la forme de l'exposition, qui procède par la méthode des contraires, et dans les perspectives qu'elle s'ouvre sur la vie à venir (à laquelle le Chatur Dharmaka ne fait aucune allusion), mais surtout

[1] *Dans le monde céleste, dans le Svarga. Bdé-hgrô, mthô-ris. Bdé-hgrô*, proprement «bonne voie,» rend, dans le dictionnaire tibétain-sanscrit, le terme *sugati;* dans l'Amarakosha il correspond au sanscrit *svarga;* il est opposé à *ngan-hgrô* «mauvaise voie,» qui se retrouve plus haut, correspond au mot sanscrit *durgati*, et entre dans la composition du terme par lequel les Tibétains rendent le sanscrit *naraka* «enfer.» *Mthô-ris* (région élevée) rend dans l'Amarakosha le mot *svar* et est le premier élément du terme *divaukas*. Il signifie «le ciel.» Ces deux mots sont des synonymes.

[2] *Bkah-hgyur*, section *Mdô* (v°), vol. XX, fol. 99 *b* et 100 *a*.

dans la nature des préceptes donnés. Le Chatur Dharmaka énumère les objets des désirs coupables; le Tridharmaka énumère ces désirs eux-mêmes. Je ne rechercherai pas quelle correspondance peut exister entre les deux sûtras, et si les passions énoncées dans l'un se rapportent aux objets exprimés dans l'autre. Je remarquerai seulement que les termes du Tridharmaka ne sont pas exempts d'obscurité. Le premier, འདོད་ཆགས (*hdôd chhags*), exprime « le désir, l'attachement; » il répond aux mots sanscrits *kâma* « désir, amour, » *rakta* « attaché, livré au plaisir, » *âsaktarâga* « en proie à la passion. » C'est, comme on voit, un terme assez étendu. Le deuxième, སེར་སྣ (*sér-sna*), répondrait, selon le dictionnaire de Schmidt, aux sens de « avarice et lésinerie, » ou de « jalousie et envie; » le seul terme intelligible que donne le dictionnaire sanscrit-tibétain [1], *matsara* exprime cette dernière nuance [2]; enfin le troisième terme, présenté sous la forme négative བད་མེད (*bad med*) la première fois, et la deuxième fois sous la forme affirmative བད་ཡོད (*bad yôd*), se rapporterait, selon

[1] Le dictionnaire tibétain-sanscrit que je cite ici et en plusieurs autres endroits de cette étude est un exemplaire manuscrit que possède la Bibliothèque impériale, et qui a été copié par M. Foucaux sur un manuscrit du département asiatique de Saint-Pétersbourg (n° 586 du Catalogue).

[2] Le péché appelé *mâtsaryam* est dans l'Avadânaçataka celui d'une jeune fille qui refuse de donner de l'eau de sa cruche à un Bhixu dévoré de soif (fol. 101 *a* et *b*), et qui en est bien punie. C'est l'égoïsme.

le dictionnaire de Schmidt, aux idées de « pudeur, de pureté, de moralité, » ou à leurs contraires; mais, selon le dictionnaire tibétain-sanscrit, aux idées de « trouble intérieur, de haine, d'hostilité. » Csoma traduit : « lust, avarice, unchastity (plaisir, avarice, impureté). » Mais, il est aisé de le voir, tant par cette traduction de Csoma, que par la discussion ci-dessus, la signification exacte de ces termes n'est pas facile à fixer, et il est possible de les faire rentrer les uns dans les autres. Dans tous les cas, ce sûtra atteste un travail psychologique, un effort de la réflexion et de l'abstraction. Le Chatur Dharmaka se distingue par des qualités toutes contraires, par une forme concrète et une clarté qui ne peut laisser à aucun auditeur le prétexte de l'ambiguïté. Aussi incliné-je à croire que le Chatur Dharmaka est plus primitif, qu'il est un écho plus fidèle d'une des prédications du Buddha, tandis que le Tridharmaka peut avoir été retravaillé et dater d'une période de culture intellectuelle plus développée [1]. On pour-

[1] On comprend que, dans ces observations sur les sûtras que j'ai traduits, je suis obligé de me renfermer dans ce qui leur est spécial et ne concerne qu'eux seuls. Tout ce qui pourrait s'appliquer à d'autres aussi bien qu'à ceux-là doit rester en dehors de mes remarques, parce que cela est en dehors de mon sujet. Je ne puis donc parler de la forme du sûtra, de l'entrée en matière, du nombre de 1,250 Bhixus, de la salutation qui précède, de l'approbation qui termine et à laquelle des êtres fabuleux prennent part : je ne puis examiner si ce préambule et cette fin sont contemporains du sûtra et en font partie intégrante, ou si ce sont des adjonctions postérieures. Tous ces points se rattacheraient à une question particulière, celle de l'origine et de la formation des écritures bouddhiques, que je ne puis entremêler à la question particulière que je traite ici.

rait aussi, en admettant l'authenticité de ces deux sûtras et en les tenant pour des résumés de deux discours de Çâkyamuni, voir dans le Chatur Dharmaka une de ses premières, et dans le Tridharmaka, une de ses dernières prédications. Du reste cette différence peut encore s'expliquer par la différence des classes de personnes auxquelles ces divers discours étaient adressés ou pour mieux dire destinés. C'est là un élément dont il est souvent utile de tenir compte dans l'examen des sûtras.

Si l'on excepte une idée importante que nous préciserons plus tard, le Chatur Dharmaka se renferme dans la morale; on n'y trouve rien sur la vie future, la transmigration, la délivrance, idées chères au bouddhisme, et dont il a dû être préoccupé dès l'origine. La morale, et la morale pratique, constitue l'enseignement de notre sûtra. Cette morale est-elle expressément bouddhique? Nous voyons qu'elle se résume dans l'abstention : c'est le précepte *ἀπέχου*, appliqué aux femmes, à la grandeur, à la beauté, à la richesse. On reconnaît là la morale négative [1], qui, selon la juste remarque de M. Vassilief, caractérise le bouddhisme primitif, et a laissé sa trace dans le bouddhisme de tous les âges. Cette religion s'est proposé de réaliser le renoncement absolu, de le mettre en pratique sous la forme la plus exagérée; elle a donc cherché à l'établir et à l'imposer par des institutions religieuses. Prenons le premier et le quatrième terme de notre sûtra : les

[1] *Le Bouddisme, etc.* I, p. 82.

femmes et les richesses. Ce n'est pas la modération, l'usage restreint, que le bouddhisme prescrit à ce sujet, c'est l'abstention complète; à l'égard des femmes, par exemple, il ne recommande pas seulement la chasteté, la réserve, la règle dans les rapports entre les deux sexes; il veut une cessation absolue de ces rapports, le célibat avec la chasteté. A l'égard des richesses, ce n'est pas seulement l'avarice ou la cupidité qu'il défend, la libéralité ou même la pauvreté qu'il recommande; il interdit jusqu'à la propriété. Le renoncement absolu à la famille et à la propriété emporte l'idée de tous les renoncements possibles; or c'est là ce que le bouddhisme impose avant tout à ses adhérents. Et si M. Vassilief a peut-être été trop loin en disant que Çâkyamuni ne fut rien de plus que le fondateur d'un ordre mendiant [1], il est certain néanmoins que ce fut là la partie essentielle de l'œuvre de ce personnage.

Le principe du renoncement absolu est-il énoncé dans notre sûtra? Il est certain qu'il n'y est point formellement exprimé, et que, à première vue, ce texte pourrait être attribué à toute école religieuse ou philosophique de quelque sévérité. Le renoncement, dans sa forme parfaite, s'y trouve virtuellement recommandé, vanté, préconisé : on ne peut pas dire qu'il y soit expressément ordonné. Ce texte admet implicitement des degrés dans le renoncement et n'impose pas en propres termes ce renon-

[1] *Le Bouddisme, etc.* I, p. 15.

cement absolu qui est la base et la condition même de la société bouddhique. Évidemment l'élasticité ou, si l'on veut, le défaut de précision que nous remarquons ici dans les prescriptions d'une morale ordinairement si sévère, ne peut s'expliquer que par la classe de personnes qu'elles concernent.

Le Chatur Dharmaka est bien adressé comme toujours aux Bhixus, c'est-à-dire aux mendiants célibataires qui composent la société bouddhique; mais le vulgaire n'était pas exclu des prédications : de nombreux exemples le prouvent; d'ailleurs les préceptes sont donnés pour le *fils de famille qui est sage* (རིགས་ཀྱི་བུ་མཁས་པ *rigs. kyi. bu. mkhas. pa*). L'expression *fils de famille* que Schmidt, dans son dictionnaire, traduit par *noble* (edel), répond, d'après le dictionnaire tibétain-sanscrit, aux mots sanscrits *kaulêya, kulya*, « qui est de *noble* famille. » Il est donc probable que, par ce sûtra, Çâkyamuni s'est proposé de faire connaître à ses Bhixus en quelle manière et dans quel sens ils devaient adresser leurs instructions aux personnes nobles; car les Bhixus de Çâkyamuni le représentaient, prêchaient pour lui; et même il leur donna pouvoir de recevoir dans la société bouddhique les personnes dignes d'y entrer. Ce sûtra contiendrait donc spécialement les enseignements destinés à la classe noble; cette circonstance serait la cause de la clarté remarquable qui le distingue, de cette désignation nette et précise des choses qu'il faut éviter et qui entraînent le plus facilement les personnes d'un rang élevé. Ce serait

aussi la cause du peu de précision que nous avons remarqué quant au degré du renoncement. Il s'agit en effet d'amener peu à peu au renoncement absolu ceux qui, eu égard à leur position, y sont probablement le moins disposés. Il était donc important de ne pas décourager de telles personnes en plaçant devant elles un but qu'il leur était particulièrement difficile d'atteindre, un idéal trop élevé et tout à fait hors de leur portée. Il fallait tout d'abord les faire entrer dans la voie du renoncement, dans laquelle elles devaient ensuite faire des progrès, selon les circonstances, selon leurs dispositions morales, et selon la qualité ou la puissance des enseignements ultérieurs qui leur seraient présentés. Il est à remarquer que la classe supérieure à laquelle notre sûtra paraît destiné est celle à laquelle Çâkyamuni lui-même appartenait et qu'il quitta pour mettre ses principes en pratique; et peut-être est-ce encore là une raison de voir dans ce sûtra une de ses premières prédications, une de celles qui sont le plus rapprochées de la grande crise de sa vie.

Si le Chatur Dharmaka nous a paru pauvre au point de vue dogmatique, et même peu précis au point de vue de la morale strictement bouddhique, ce n'est pas qu'il soit dénué de tout principe supérieur. Il n'y a point de morale vraie et sérieuse sans dogme : toute morale digne de ce nom est une conclusion, une conséquence, et se dégage de quelque théorie métaphysique ou psychologique. Or le principe sur lequel repose la morale du Chatur

Dharmaka est énoncé dans ce sûtra; il est renfermé dans la deuxième partie. Cette deuxième partie suit immédiatement la première et s'en distingue doublement. D'abord le texte même la présente comme *un autre* discours; ensuite elle est en vers. On reconnaît ici la disposition qui se retrouve dans les livres bouddhiques les plus développés et les plus modernes; qu'on lise le Lalitavistara et le Lotus de la bonne loi, on verra presque toujours, après une exposition en prose, une exposition versifiée du même sujet; les cas où soit la prose, soit les vers, se présentent seuls sans ce doublement, existent, mais sont rares; on peut dire que cette méthode est générale dans le bouddhisme. Habituellement les textes ont soin d'avertir que les vers vont commencer, en disant: « Un tel prononça cette *gâthâ* « chant » (en tibétain, *ts'igs. su. vchad. pa*), et les gâthâ sont considérés comme une classe des écritures bouddhiques. Mais dans notre sûtra le mot *gâthâ* ne se rencontre pas; le terme général « discours » (*skad*) est seul employé. La même particularité se retrouve avec la même disposition dans le Tridharmaka et dans d'autres sûtras du Petit Véhicule. D'où nous devons conclure que la méthode d'exposition par la prose et par la gâthâ, qui pouvait passer pour une réduplication ou un doublement parasite ajouté à l'ouvrage originaire (qu'il fût en prose ou en vers), vient du bouddhisme primitif, et que la prose et les vers entrèrent dès les premiers temps dans la composition des sûtras; ce fut plus tard qu'on ima-

gina de distinguer par un terme spécial et de ranger dans une classe particulière les expositions versifiées. Autrement, il faudrait supposer que la partie versifiée de nos petits sûtras aurait été ajoutée après coup pour mettre les anciens sûtras en conformité avec les sûtras postérieurs, composés d'après un plan nouveau[1]. Je ne vois pas que rien autorise une pareille supposition. Les vers ont été de tout temps, et surtout dans les temps anciens, une forme du discours et une forme préférée; ils aident la mémoire. Les sûtras étant destinés à être appris par cœur et récités, ce que l'on serait forcé d'admettre, si d'ailleurs la tradition ne le disait positivement, il est naturel qu'on ait employé tous les moyens mnémoniques que l'artifice du langage pouvait suggérer. De là cette exposition double : d'abord une prose hérissée de répétitions qui frappent l'esprit et s'imposent à la mémoire; ensuite, un discours cadencé, qui reprend sous une forme nouvelle ce qui vient d'être dit d'une manière si bizarre, réveille

[1] A moins qu'on n'admette que les vers de la fin ne soient tout le sûtra originaire, et que l'explication en prose ne soit postérieure. Il est certain que la prose de notre sûtra est claire, précise, et pourrait être considérée comme un travail de l'école. Les vers, au contraire, ont une forme un peu incorrecte, une allure grammaticale assez incohérente, qui trahit une origine toute populaire; malgré cela, je ne crois pas que cette différence soit assez marquée pour qu'on doive assigner à ces deux parties du sûtra une origine distincte; car l'énumération n'est pas indiquée d'une manière très-nette dans les vers, et l'expression *fils de famille qui est sage*, laquelle me paraît avoir une grande importance et être caractéristique, ne se trouve que dans la prose.

la mémoire et la subjugue de nouveau en captivant l'oreille.

Ordinairement les vers répètent la prose, et il est rare qu'ils y ajoutent autre chose que des détails parfois dignes d'intérêt pour nous, mais, en général, peu nouveaux. Les vers de notre sûtra rappellent en effet d'une manière indirecte les prohibitions formulées dans le discours. Cependant j'y trouve quelque chose d'autre, de différent, et, comme je le disais, le principe métaphysique d'où dérivent les préceptes moraux qui font le sujet de notre traité. Ce principe, c'est l'affirmation, appuyée sur un sentiment profond, de l'instabilité, et, s'il est permis d'employer ce mot, de l'*impermanence* de toutes choses. Il faut fuir les femmes, la royauté, la beauté, la richesse, parce que tout cela est passager, transitoire, nous échappe et disparaît, se fane comme la fleur, s'enfuit comme l'eau. Cette idée, qui est d'ailleurs très-indienne, constitue une des notions fondamentales du bouddhisme. A voir les développements qu'elle y a reçus, et les théories qui en ont découlé, on comprend qu'elle a dû s'imposer dès l'origine avec puissance aux sectateurs de cette religion ; et il n'est pas étonnant qu'on la retrouve exprimée, sans raisonnements métaphysiques et ambitieux, il est vrai, mais avec netteté, dans les plus anciens documents bouddhiques. Ce fut certainement une des pensées favorites de Çâkyamuni : soit que, à la suite de réflexions douloureuses suscitées par le spectacle de la vieillesse, de la maladie, de la

mort et de toutes les misères humaines, il ait renoncé volontairement au trône qui l'attendait, ainsi que le veut la tradition, et une tradition qui, quoi qu'on en dise, n'a rien que de vraisemblable; soit que des chagrins domestiques, ou des intrigues de cour, ou même une terrible catastrophe, la ruine de sa patrie, la dispersion de son peuple, et l'anéantissement du royaume qu'il devait gouverner, l'aient réduit à la mendicité, ainsi que le suggère M. Vassilief[1], et l'aient jeté dans la carrière religieuse qui devait avoir de si grands résultats, il est certain que le sentiment vif et profond de l'impuissance de l'homme à rien saisir, dans les choses du monde, dont il puisse se faire un patrimoine assuré et durable, a dominé l'esprit du fondateur du bouddhisme; que cette manière de voir s'est conservée chez ses disciples, et que la plupart des théories bouddhiques en sont dérivées. Si ce sûtra avait particulièrement en vue les grands, comme nous le pensons, cette doctrine de l'instabilité universelle leur convenait à merveille; mais l'opportunité et l'application spéciale de cet enseignement dogmatique n'empêche pas qu'il n'appartienne pleinement au bouddhisme, de même que la morale négative et toute d'abstention qui en a été déduite.

Ce Chatur Dharmaka qui, selon nous, porte tous les caractères d'un sûtra primitif, représente-t-il une prédication unique qui aurait fait époque et se serait conservée dans la mémoire des hommes? Ou est-ce

[1] *Le Bouddisme, etc.* I, p. 10-11.

simplement un thème que Çâkyamuni aurait repris et traité plusieurs fois, suivant l'usage des prédicateurs de tous les temps qui répètent dans diverses circonstances le même sermon? Pouvons-nous d'ailleurs considérer ce sûtra comme la reproduction directe des paroles de Çâkyamuni, ou ne devons-nous y voir qu'un résumé substantiel de son discours ou de ses discours, renfermant, selon toutes les apparences, quelques-unes des expressions mêmes de l'orateur? Je croirais volontiers que ce sujet a été plus d'une fois traité par Çâkyamuni, et que notre sûtra condense l'esprit et même la forme de son enseignement sur la matière; seulement, il y a lieu de supposer que le premier sermon aura été prononcé à Çrâvastî, comme le sûtra lui-même l'indique, dans un temps qui ne peut être précisé (car la chronologie est le côté faible des Hindous), mais que je crois pouvoir faire remonter jusqu'au commencement de la vie active du Buddha. On conçoit qu'il est difficile d'arriver sur ce point à une détermination exacte et rigoureuse; car, de l'aveu des bouddhistes, l'enseignement tout oral de Çâkyamuni s'est perpétué oralement après lui pendant longtemps; et c'est seulement lorsqu'il fut mort qu'on s'occupa de recueillir sa doctrine en consultant les souvenirs de ses principaux disciples. Il est impossible qu'un semblable système de transmission nous donne la reproduction exacte des discours tenus pendant quarante-cinq ans par le fondateur du bouddhisme; mais pourquoi nous refuserions-

nous à admettre qu'il a pu servir à conserver fidèlement le souvenir de quelques événements importants, de certaines circonstances remarquables, même de plusieurs allocutions? La précision avec laquelle les sûtras donnent l'indication du lieu où chacun d'eux a été prononcé paraît à M. Vassilief une raison de se méfier[1]; cette exactitude minutieuse, exagérée, presque impossible, cache, d'après lui, soit un manque absolu de renseignements positifs, soit une invention gratuite qui ne repose sur aucun fondement : on a pris trop de peine afin de donner à ces livres un cachet d'authenticité pour qu'ils ne soient pas apocryphes. Cette remarque s'appliquera avec juste raison aux sûtras du Grand Véhicule, qui ont affecté les formes de précision propres aux sûtras antérieurs; mais pour ceux du Petit Véhicule, dont plusieurs nous sont venus directement, selon toutes les apparences, sauf peut-être altération dans certains cas, du bouddhisme primitif, nous devons attacher une certaine valeur aux circonstances historiques qu'ils rapportent; et quand l'un de ces sûtras, visiblement primitif, porte, dans son préambule, que l'enseignement a été donné en tel lieu, je ne vois pas quelle raison sérieuse nous pourrions avoir de repousser cette donnée, fournie probablement par Ananda[2], dans la première assemblée des Bhixus après la mort de Çâkyamuni.

[1] *Le Bouddisme, etc.* I, p. 37.

[2] Il y a apparence qu'Ananda naquit dix ans après que Çâkyamuni eut trouvé la Bôdhi; il est donc impossible qu'il ait pu rap-

Je crois donc pouvoir affirmer relativement à notre Chatur Dharmaka que l'enseignement contenu dans ce petit traité fut donné pour la première fois par Çâkyamuni à Çrâvastî [1] dans le bois de Jêta, dans le jardin d'Anâthapindada, et dans les premières années de sa vie active ; que ce sermon, destiné aux personnages de la classe noble, fut adressé d'abord aux Bhixus, répété depuis par eux, et peut-être par le Buddha lui-même, dans diverses circonstances; que, lors de la réunion de ce qu'on appelle le *premier concile bouddhique*, le résumé de toutes les

porter comme témoin les premières prédications du Buddha : c'était déjà une assez lourde tâche pour lui de se rappeler les dernières. Aussi les bouddhistes sont-ils obligés de recourir à des extravagances et de prétendre que le Buddha communiqua à la mémoire d'Ananda une force extraordinaire, de manière qu'il pût se rappeler tout ce qu'il avait entendu et sans doute aussi ce qu'il n'avait pas entendu. Cependant Ananda a pu apprendre soit de la bouche du maître, soit de celle des disciples plus âgés que lui, les faits et les discours antérieurs à sa conversion et même à sa naissance, et c'est ce qui lui aura permis de jouer le rôle, que la tradition lui attribue, de compilateur du sûtra (ou de la doctrine) dans le premier concile bouddhique.

[1] Je dois pourtant dire que, d'après l'énumération chronologique des lieux où Çâkyamuni a résidé, il n'aurait passé à Jêtavana que la quatorzième et les vingt-cinq dernières années de sa vie active. (*Life of Gautama* by Ch. Bennett, p. 99. — Spence Hardy, *A Manual of Buddhism*, p. 356.) Cependant les séjours du Buddha en tel ou tel lieu n'excluaient pas des déplacements, et il est question de deux voyages que le Buddha aurait faits à Çrâvastî, alors qu'il résidait à Râjagriha où il séjourna, nous dit-on, la deuxième, la troisième et la quatrième année, et à Makula dans la sixième année ; dans le premier de ces deux voyages, il reçut en don le parc de Jêta, et dans le deuxième, il confondit sept docteurs brahmanes. (*Life of Gautama, etc.* p. 72, 84 et suiv. — Spence Hardy, *A Manual, etc.* p. 216-220, 290 et suiv.)

prédications sur ce thème fut donné par Ananda, qui les réunit dans un texte unique, leur assignant pour théâtre le lieu où le sujet avait été traité pour la première fois. La confrérie l'aura appris par cœur et conservé de mémoire, jusqu'au temps où il fut écrit et passa ensuite dans le Kandjur lors de la traduction des livres bouddhiques de l'Inde en tibétain.

Mais là ne se borne pas l'histoire de notre sûtra; il en a enfanté d'autres qu'il est indispensable d'en rapprocher; et c'est ce que nous allons essayer en donnant d'abord le Chatur Dharmaka du Grand Véhicule.

II. CHATUR DHARMAKA (Grand Véhicule).

En langue de l'Inde: *Arya Chatur Dharmaka nâma Mahâyâna sûtra;* en langue de Bôd: *Hphags-pa Chhos-bji-pa jés-bya-va thég-pa chhén-pohi Mdô;* en français: « Vénérable sûtra de Grand Véhicule, intitulé *Quatre préceptes.*

Adoration à tous les Buddhas et Bôdhisattvas. Voici le discours que j'ai entendu une fois. Bhagavat résidait à Çrâvastî, à Jêtavana, dans le jardin d'Anâthapindada, avec une assemblée de Bhixus de mille deux cent cinquante Bhixus; *il était aussi* avec une grande assemblée de Bôdhisattvas. — Puis Bhagavat adressa la parole aux Bhixus: Bhixus, le Bôdhisattva Mahâsattva [1], aussi longtemps qu'*il séjournera* dans la vie, doit absolument ne pas abandonner ces quatre préceptes, afin de vivre. — Quels quatre *préceptes,* dira-

[1] *Bôdhisattva Mahâsattva*, proprement « le grand être qui a en lui l'essence de la Bôdhi, » ou plutôt « le Bôdhisattva, grand être; » car le mot *Mahasâttva* n'est qu'un déterminatif; mais j'ai mieux aimé, à l'exemple de Burnouf, conserver les deux mots sanscrits qui constituent une espèce de titre. Les termes tibétains de notre texte sont connus pour être la traduction des deux mots sanscrits que j'emploie ici.

t-on ? — Bhixus, le **Bôdhisattva Mahâsattva**, aussi longtemps qu'*il séjournera* dans la vie, doit absolument ne pas abandonner L'ESPRIT DE BÔDHI[1], afin de vivre. — Bhixus, le Bôdhisattva Mahâsattva, aussi longtemps qu'*il séjournera* dans la vie, doit absolument ne pas abandonner L'AMI DE LA VERTU, afin de vivre. — Bhixus, le Bôdhisattva Mahâsattva, aussi longtemps qu'*il séjournera* dans la vie, doit absolument ne pas abandonner LA PATIENCE ET LA FERMETÉ, afin de vivre. — Bhixus, le Bôdhisattva Mahâsattva, aussi longtemps qu'*il séjournera* dans la vie, doit absolument ne pas abandonner L'HABITATION AU DÉSERT, afin de vivre. — Bhixus, ce sont là les quatre préceptes qu'un Bôdhisattva Mahâsattva, aussi longtemps qu'il est en vie, doit absolument ne pas abandonner, afin qu'il vive.

Après que Bhagavat eût prononcé ces paroles, que le Sugata eût donné une explication et un enseignement en ces termes, il prononça cet autre discours[2] :

Que n'abandonnant pas la pensée[3] de l'omniscience,

[1] *L'esprit de Bôdhi.* Ces termes et les autres que je mets en lettres plus grosses, parce qu'ils constituent les préceptes de notre sûtra, seront analysés dans la suite de ce travail : je m'abstiens donc de toute note à leur sujet.

[2] Il y a ici deux vers comme dans le sûtra précédent, chacun de 4 pada, suivant la règle ; seulement chaque pada a 9 syllabes, conséquemment le vers est de 36 syllabes.

[3] *La pensée, etc.* Le mot *sems*, que n'accompagne aucun suffixe et qui est suivi de la particule *ni* (à moins que ce ne soit *na*, signe du locatif), peut être pris soit comme substantif, soit comme participe : dans le premier cas, il formerait avec les mots qui le précèdent un composé, en sorte que l'on aurait : « (que) n'abandonnant pas la méditation de la toute-science ; » dans le deuxième cas, il faudrait dire : « (que) méditant la toute-science, *et* ne l'abandonnant pas. » En lisant *na* au lieu de *ni*, on aurait : « (que) n'abandonnant pas dans son esprit la toute-science. » De toutes manières, la phrase n'est pas pleinement satisfaisante. « Méditation (ou esprit) de la toute-science » n'est peut-être qu'un équivalent et une sorte de commentaire du terme « esprit de Bôdhi. »

Le sage produise l'esprit de la Bôdhi parfaite.
Qu'en demeurant solidement dans la force de la patience et de la fermeté,
Il n'abandonne jamais l'ami de la vertu.
Que, rejetant toute crainte, comme fait le roi des animaux sauvages,
Le sage entretienne constamment l'habitation au désert.
En demeurant inébranlablement dans ces quatre préceptes,
Il vaincra les démons, et par la Bôdhi[1] deviendra Buddha.
Quand Bhagavat eut prononcé ces paroles, ces Bhixus et

[1] *Par la Bôdhi deviendra Buddha.* Le vers est : *vdad-rnams-bchom-nas* (ayant vaincu les démons), *byang-chhub* (la Bôdhi), *du* ou *dè* (?), *hts'ang-rgya* deviendra Buddha : — *hts'ang-rgya* (pur, étendu) est le présent dont *sangs-rgyas* (Buddha) est le passé : il signifie « devenir Buddha ; » *byang-chhub*, nom de la Bôdhi, désigne la qualité par laquelle on est Buddha ; entre ces deux termes se trouve la syllabe ད qui parait, mais cela est très-incertain, surmontée d'un ེ. དེ signifie « celui-là, » ད signifie « maintenant. » On ne peut cependant pas traduire « cette Bôdhi-là deviendra Buddha, » ou « la Bôdhi maintenant sera Buddha, » car ce n'est pas la Bôdhi qui devient Buddha, c'est celui qui la possède. Il faut ou considérer བྱང་ཆུབ comme une abréviation de བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ (Bôdhisattva), et traduire « ce Bôdhisattva deviendra Buddha, » ou bien remplacer ད par གྱིས, signe de l'instrumental, et traduire « deviendra Buddha au moyen de la Bôdhi. » Schmidt favorise la première hypothèse, en assignant au mot བྱང་ཆུབ le sens de « parfait, accompli, un saint. » Mais ce mot ne peut avoir ce sens que comme abréviation de *byang chhub-sems-dpah* : car il est connu comme l'équivalent du sanscrit *bôdhi*, qui désigne non une personne, mais une qualité, une énergie, une faculté, un état de l'âme (selon les bouddhistes). On pourrait encore lire *dès* (par cette Bôdhi) ou *du* (dans la Bôdhi).

ces Bôdhisattvas, et cette assemblée[1] qui contient tout, s'étant réjouis, louèrent ouvertement l'explication donnée par Bhagavat. — Fin du vénérable sûtra de Grand Véhicule, intitulé les *Quatre préceptes*[2].

Il est manifeste que ce sûtra est calqué sur le précédent; la matière et le point de vue sont différents, mais le cadre est le même, la disposition est identique, les formules sont exactement semblables : à ne regarder que la forme extérieure, ils sont tout à fait pareils. Je ne sais s'il existe un autre exemple d'un sûtra du Petit Véhicule subsistant à côté d'un sûtra du Grand Véhicule qui en reproduit les formes; il m'est impossible de l'affirmer, mais je crois que le fait est rare, et je soupçonne qu'il est unique : d'ordinaire les sûtras du Petit Véhicule sont englobés dans des sûtras plus développés du Grand Véhicule, où ils disparaissent et perdent leur individualité. Aussi est-on porté à se demander si nous avons bien là un sûtra du Grand Véhicule à proprement parler, si ce ne serait pas un sûtra composé après le premier Chatur Dharmaka, en vue, soit de le développer, soit d'en faire la contrepartie, et adopté plus tard par le Mahâyâna, comme exprimant des tendances plus positivement bouddhiques; la simplicité de ce sûtra et le soin avec lequel les formes du sûtra antérieur y sont reproduites nous autorisent au moins à n'y voir qu'une

[1] Le mot *hkhôr* répondant à *hdjig-rten* du précédent sûtra pourrait peut-être se traduire par « le monde. »

[2] *Bkah-hgyur*, section *Mdô*, vol. XX, fol. 86 *b*, 87 *a*.

des premières productions du Mahâyâna, un traité du temps où cette école, n'ayant pas encore vaincu et absorbé le Hînayâna, s'affirmait par une discussion dans laquelle elle était obligée de reconnaître son adversaire et de le respecter tout en le contredisant. Mais le principal argument par lequel on pourrait soutenir que ce traité est bien du Grand Véhicule, c'est précisément cette contradiction : on la retrouve partout, dans l'assemblée qui compose l'auditoire, dans la classe de personnes auxquelles le discours est adressé, dans la nature des injonctions faites, enfin dans le principe métaphysique énoncé à la fin du traité. Il importe seulement de bien apprécier la valeur et de mesurer la portée de cette opposition.

Le lieu de la scène et l'auditoire sont les mêmes que dans le sûtra précédent, à cela près que, ici, l'auditoire comprend en plus des Bôdhisattvas; on sait que les Bôdhisattvas sont de futurs Buddhas, et que ce nom, appliqué à d'autres qu'à Çâkyamuni avant qu'il soit devenu Buddha, désigne nécessairement des êtres imaginaires auxquels il est impossible de reconnaître une réalité quelconque. Les Bôdhisattvas composent donc en grande partie l'auditoire, et c'est à ces êtres particuliers que l'enseignement est adressé; les quatre préceptes qui vont être énumérés concernent les Bôdhisattvas. Cela nous éloigne bien du sûtra précédent, qui nous retenait sur le terrain de la vie réelle et nous présentait une classe de la société, tandis que celui-ci

nous présente une classe d'êtres fantastiques. Le seul moyen qu'il y aurait de concilier les deux textes opposés serait d'enlever au terme *Bôdhisattva* le sens excessif que lui a donné le Mahâyâna, pour ne voir dans ce mot que la désignation des hommes appelés à arriver à la perfection. Dans ces limites, nos deux sûtras pourraient être considérés comme le complément l'un de l'autre, vu qu'ils s'adresseraient, le premier aux hommes retenus par la fascination du monde, le deuxième aux hommes affranchis de cette illusion dangereuse et qui, ayant renoncé au monde, poursuivent la sagesse parfaite et la perfection absolue. Les termes de notre texte, *Bôdhisattva Mahâsattva*, donnent à l'expression toute la force dont elle est susceptible et qu'elle a ordinairement dans le Mahâyâna; mais il est possible que, dans l'origine, ils aient eu une acception moins prononcée[1], et qu'on l'ait exagérée et renforcée postérieurement pour répondre aux exigences d'une école déterminée, car certaines considérations prouvent qu'il y a entre les termes employés respectivement par nos deux sûtras plus d'analogie qu'on ne serait tenté de le croire au premier abord.

M. Vassilief[2] a remarqué que l'expression *jeune homme* remplace souvent dans les textes le mot *bôdhisattva* et lui est substituée; or nos deux sûtras

[1] Je suppose que le sûtra aurait été remanié et que l'expression *Bôdhisattva Mahâsattva* y remplacerait une expression plus ancienne.

[2] *Le Bouddhisme, etc.* I, p. 168.

nous offrent un exemple palpable du même fait ou plutôt du fait inverse, car le Chatur Dharmaka du Grand Véhicule met Bôdhisattva (Mahâsattva) là où celui du Petit Véhicule avait mis *kulya* ou *kauléya*. Il est impossible de méconnaître, non pas peut-être un rapport d'égalité, mais au moins une certaine corrélation entre ces deux termes. Je ne sais pas exactement quel est le terme original auquel M. Vassilief fait allusion; mais je ne puis guère douter que ce ne soit le mot tibétain གཞོན་ནུ (*gjônnu*), répondant au sanscrit *kamâra*, qui signifie *jeune homme* et même *jeune prince*. Ce terme n'est pas fort éloigné de l'expression de notre sûtra « noble, *kaulêya*, fils de famille; » car de *noble* à *prince* la distance est petite; on sait aussi que le mot *xatriya*, qui est le titre des personnes nobles en sanscrit, peut s'appliquer aussi aux rois, et le mot des inscriptions cunéiformes perses *khshâyathîya*, qui désigne le roi, et dont le mot persan moderne شاه n'est qu'une abréviation ou un débris, est seulement une autre forme du mot *xatriya*. Mais d'où vient cette sorte d'identification du *bôdhisattva* avec le *jeune homme* ou *jeune prince*? On peut lui assigner une origine que j'appellerai historique : dans le Lalitavistara, Çâkyamuni, avant d'être Buddha, n'est jamais désigné que par un de ces deux titres : *Bôdhisattva* et *Sarvârthasiddhah kumârah* (le Bôdhisattva et le jeune prince *Sarvârthasiddhah*). Or, comme Çâkyamuni a servi de type à toutes les créations du bouddhisme, on peut très-bien supposer que les

idées de *Bôdhisattva* et de *jeune prince* ou *jeune homme* ont été constamment associées; et cette circonstance de la vie du Buddha, telle que nous la donnent les livres canoniques, suffit pour expliquer le rapprochement dont nous cherchons à nous rendre compte.

Cependant l'union des termes *bôdhisattva* et *jeune homme* pourrait donner lieu de croire que les Bôdhisattvas sont considérés comme les héritiers présomptifs du Buddha, les continuateurs de sa race, ou que simplement on leur attribue, entre autres perfections, celle de la jeunesse. Les idées de jeunesse, de sollicitude paternelle, d'espoir de la continuation de la race, répandent de l'intérêt sur ceux qui sont revêtus du titre de *fils;* de là vient sans doute l'emploi si fréquent qui en est fait chez tous les peuples, même pour désigner les hommes faits; cela n'existe pas seulement dans le bouddhisme, où nous voyons sans cesse revenir l'expression *fils d'un dieu;* le mot *fils de l'homme* se trouve souvent employé dans l'Ancien Testament, et c'est même, à ce qu'il semble, l'expression favorite du prophète Ézéchiel, et Homère appelle presque toujours les Grecs *fils des Achéens, υἷες Ἀχαιῶν.* M. Vassilief remarque que, en chinois, le mot fils, *tseu*, était primitivement pris pour un titre d'honneur[1]. Il n'est donc pas invraisemblable de considérer les Bôdhisattvas comme la jeunesse de la race des Buddhas,

[1] *Le Bouddisme, etc.* I, p. 168.

et de voir dans le terme *bôdhisattva* de notre deuxième texte substitué au terme *kalya* du premier une assimilation de cette classe d'êtres fantastiques aux héritiers de familles nobles. Cette assimilation n'est pas évidente; à première vue on n'en a pas l'idée; mais il nous semble que les considérations ci-dessus sont de nature à la faire accepter d'autant plus facilement qu'un nouveau trait vient ajouter à la ressemblance de nos sûtras sur le point qui nous occupe et qui, au premier abord, nous avait paru un de ceux qui contribuent le plus à les différencier.

En effet, dans la partie versifiée du deuxième sûtra, nous ne trouvons plus le terme *Bôdhisattva;* il est remplacé par le mot མཁས་པ (*mkhas-pa*), « sage. » Peut-être dira-t on que ce mot est employé là pour la mesure, car il ne se compose que de deux syllabes, et le mot tibétain qui répond à *bôdhisattva* en renferme quatre. On comprend que nous ne pouvons nous payer d'une semblable raison.

Ce mot མཁས་པ « sage » est celui qui, dans le premier de nos Chatur Dharmaka, accompagne constamment l'expression རིགས་ཀྱི་བུ (*rigs-kyi-bu*, « fils de famille »)[1]; dans le premier sûtra, il qualifie le titre de la personne à laquelle l'enseignement est adressé; dans le deuxième, il le remplace. S'il n'en résulte pas que les termes *fils de famille* et *bôdhisattva*

[1] L'expression *rigs-kyi-bu* se présente très-souvent dans les livres bouddhiques; mais je ne saurais dire jusqu'à quel point elle peut y être considérée comme un équivalent du mot Bôdhisattva.

soient synonymes, on peut cependant conclure qu'il y a entre eux de l'analogie; encore plus est-on en droit de conclure qu'il y a entre les termes *sage* et *bôdhisattva* une union assez intime. Aussi Csoma a-t-il raison de dire dans son analyse que ce sûtra contient quatre préceptes que doit suivre « tout Bôdhisattva ou homme sage. » Pris en eux-mêmes, ces deux termes sont très-différents; mais le rôle donné à chacun d'eux dans notre sûtra nous autorise à restreindre le sens du mot *Bôdhisattva*, en dépit de l'accumulation des termes empruntés au Mahâyâna, et à l'appliquer seulement aux hommes résolûment entrés dans le chemin de la perfection. La divergence entre nos deux sûtras n'est donc pas en réalité aussi grande qu'elle paraît l'être à première vue. Et c'est la conclusion à laquelle nous amènera aussi l'examen des quatre préceptes énumérés dans notre deuxième texte.

Ces préceptes semblent constituer une sorte d'antithèse aux préceptes donnés dans le sûtra du Petit Véhicule. Le premier signale quatre choses qu'il faut éviter, le deuxième en signale quatre qu'il faut conserver : c'est le *oui* et le *non*. Quant aux préceptes pris individuellement, y a-t-il entre eux un rapport bien déterminé qui les oppose ou les substitue respectivement les uns aux autres? Pour que le lecteur puisse en juger, je mets sous ses yeux l'une et l'autre série dans un tableau parallèle.

Le Petit Véhicule prescrit d'éviter	Le Grand Véhicule prescrit de ne pas abandonner
les femmes,	l'esprit de Bôdhi,
les palais des rois,	l'ami de la vertu,
les choses belles,	la patience et la fermeté,
les richesses.	l'habitation dans la retraite.

On pourrait, avec quelques efforts, trouver un rapport entre les quatre termes de chaque série, surtout entre les deuxièmes et quatrièmes : l'ami de la vertu (ou guide spirituel) substitué au roi; la vie du désert substituée à l'opulence. Je crois cependant qu'il y aurait une trop grande subtilité à vouloir rapprocher ces termes un à un : c'est dans l'ensemble des deux énumérations qu'il faut chercher les caractères qui les distinguent. Et il y en a surtout un, essentiel, fondamental, que je découvre dans la deuxième partie, dans la partie versifiée : tandis que le premier sûtra prescrit d'abandonner tout ce que les hommes chérissent, parce que rien n'est assuré, le deuxième ordonne de cultiver certaines choses pour atteindre un résultat déterminé; à l'abstention complète prescrite par le Petit Véhicule, le Grand Véhicule oppose une certaine activité intellectuelle et morale; au principe de l'impuissance, de l'instabilité universelle, il oppose l'existence d'une force réelle, la seule chose qui subsiste, la Bôdhi : en un mot, aux négations du Petit Véhicule il oppose l'affirmation. On peut bien voir un contraste entre les deux sûtras, mais on peut aussi voir dans le deuxième le complément du

premier. Ils ne s'annulent pas mutuellement. Le premier pose en principe qu'il ne faut s'attacher à rien, parce que rien ne demeure; le deuxième établit qu'il y a une chose fixe qu'il faut s'efforcer d'atteindre. Cette antithèse ne renferme pas une contradiction insoluble; la négation et l'affirmation portent sur des choses différentes. Sans doute on peut bien, en tombant dans les subtilités métaphysiques de la Prajnâ pâramitâ, arriver à ce nihilisme en vertu duquel les principes les plus élevés auxquels on avait cru atteindre existent et n'existent pas, mais ce n'est qu'à force de discuter et de quintessencier les idées qu'on arrive à de telles conclusions. Pour fonder une philosophie et surtout une religion, il faut poser des principes fermes et assurés, et notre sûtra nous présente une des principales affirmations, l'affirmation fondamentale, on pourrait dire unique, du bouddhisme arrivé à son développement normal et non encore dégénéré.

La Bôdhi est donc le but suprême proposé par notre sûtra aux personnes qu'il a en vue; nous allons examiner les quatre moyens par lesquels on peut l'atteindre, dans l'ordre où notre sûtra lui-même les donne.

Qu'est-ce que l'*esprit de Bôdhi* བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས (*byang-chkhub-kyi-sems*)? Ce n'est assurément pas la Bôdhi, puisque ce terme exprime un des moyens d'y atteindre. Il paraît désigner les dispositions d'esprit nécessaires pour arriver à cet état, la préparation intérieure à la Bôdhi. L'*esprit de la Bôdhi* paraît

être, avec le mot *Bôdhisattva* « celui qui atteindra la Bôdhi, » dans le même rapport que le mot *Bôdhi* lui-même avec le terme *Buddha* « celui qui a obtenu la Bôdhi. » L'esprit de Bôdhi est la qualité propre du Bôdhisattva, comme la Bôdhi celle du Buddha. Les mots tibétains qui expriment ces deux idées font bien saisir ce rapport : *esprit de Bôdhi* se dit en tibétain བྱང་ཆུབ་(ཀྱི)སེམས (*byang-chhub-[kyi]-sems*); *Bôdhisattva* se dit : བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ (*byang-chhub-sems-dpah*)[1]; on voit que ces mots sont entre eux comme les mots sanscrits Bôdhi et Buddha. Les mots tibétains qui rendent ces deux derniers termes ne laissent pas apercevoir la même analogie parce qu'ils sont formés de racines différentes[2]. Mais celle des mots *byang-chhub-sems* et *byang-chhub-sems-dpah* est frappante, et ici je crois devoir émettre une conjecture qui m'est venue depuis longtemps à l'esprit, et que l'exemple mis sous nos yeux paraît confirmer.

Le mot སེམས (*sems*) « esprit » est employé seul

[1] Le terme sanscrit, qui signifie « esprit de Bôdhi, » devrait donc différer très-peu de *Bôdhisattva.* Ce pourrait être ce même mot au neutre : *Bôdhisattvam* désignerait « l'esprit de Bôdhi, la qualité de Bôdhisattva, » *Bôdhisattvah* désignant « celui qui a cet esprit, le Bôdhisattva lui-même. » Mais ce neutre *Bôdhisattvam* existe-t-il? Le titre d'un sûtra du système *Tantrika* (Rgyud xx 1'), relatif à l'âme suprême, nous donne le terme *byang-chhub-kyi sems* comme la traduction du mot sanscrit *bôdhichitta* que Csoma rend par « âme pure. »

[2] Bôdhi se dit en tibétain *byang-chhub* et Buddha *sangs-rgyas.* Mais le rapport que les mots ne laissent pas apercevoir se retrouve dans leurs significations respectives; *byang-chhub* signifie « pureté » et *sangs-rgyas* « pur. »

dans notre texte; d'ordinaire, on y ajoute le suffixe པ (*pa*) et l'on dit སེམས་པ (*sems-pa*); on vient de voir que l'équivalent sanscrit de ce mot dans l'expression « esprit de Bodhi » est *chitta*, l'un des termes qui désignent « l'esprit. » Mais dans le nom tibétain du Bôdhisattva, les mots *byang-chhub* répondent au sanscrit *Bôdhi*, *sems-dpah* répond au sanscrit *sattva*, et dans les autres composés terminés en *sattva* on retrouve la même expression *sems-dpah*, qui signifie « héros d'intelligence ou de la pensée. » Ce mot est ainsi formé, nous ne pouvons le changer; cependant nous devons chercher à l'expliquer, et, dans cette tentative, la présence du terme དཔའ nous semble étrange. Que vient faire ici le mot « héros? » — Or le mot *byang-chhab-sems-dpah* se trouve quelquefois écrit *byang-chhub-sems-pa* par le suffixe པ (*pa*) au lieu du substantif དཔའ (*dpah*)[1]. Quelle est la valeur de cette seconde lecture? Est-ce une faute, une corruption, un effet de la tendance à prononcer comme on écrit? Cette supposition est la première qui se présente à l'esprit, mais on peut faire la supposition contraire et soutenir que *byang-chhab-sems-pa* est la forme originelle. Cette expression signifierait « qui a l'esprit de la Bôdhi. » Il est vrai que les Tibétains, pour exprimer la possession, ont les suffixes *chan* et *ldan* (répondant au sanscrit *vat*, *mat*), que nous n'avons pas ici; mais ces suffixes ne

[1] J'ai été frappé de cette orthographe, mais je n'ai pas pris garde de noter les passages où je l'ai vue; elle n'est pas fréquente.

sont pas absolument nécessaires pour rendre cette idée, et ils le sont d'autant moins dans le cas actuel que, attachés à la racine *sems*, ils lui donnent le sens de « créature vivante. » Si donc *byang-chhab-sems* désigne l'esprit de Bôdhi, *byang-chhab-sems-pa* désignera celui qui a cet esprit. Les mots སེམས (*sems* sans suffixe) et སེམས་པ (*sems-pa*) seraient donc entre eux comme les mots latins *anima* et *animans*[1]. D'ailleurs སེམས་པ peut être considéré comme un participe, et le composé signifierait « qui pense à la Bôdhi, » sens qui répond parfaitement à l'idée exprimée par le composé བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ sous sa forme ordinaire. Si telle était la forme première du nom tibétain des Bôdhisattvas, on s'expliquerait l'altération du suffixe པ en དཔའ « héros » par une sorte d'emphase, par le désir de donner au mot qui désigne cette classe d'êtres plus d'ampleur et de majesté; tous les noms dans lesquels ce mot *sattva* entre comme composant final désignent toujours des êtres éminents doués d'une qualité supérieure. Il ne serait donc pas étonnant que le suffixe པ (*pa*), qui n'a pas par lui-même un sens bien déterminé, fût devenu དཔའ (*dpah*) « héros[2]. »

[1] Le suffixe པ est souvent insignifiant, mais souvent aussi il a une grande force et change le sens des mots. Ainsi *ña* signifie « poisson, » *ña-pa* signifie « pêcheur, » *nad* « maladie, » *nad-pa* « malade » (comme *nad-chan*). — Il serait facile de multiplier les exemples.

[2] Si l'on peut soutenir, comme je l'ai fait, que སེམས désigne

Quoi qu'il en soit de cette conjecture, et de quelque manière que les tibétanistes accueillent cette discussion philologique et grammaticale, il est certain que l'esprit de Bôdhi ou la méditation en vue de la sagesse parfaite est la qualité essentielle du Bôdhisattva; elle a sa place au premier rang. Examinons maintenant le deuxième précepte, qui est de ne pas abandonner ce que le texte appelle དགེ་བའི་བཤེས་གཉེན, en sanscrit *kalyâna-mitra* (l'ami de la vertu).

Burnouf s'est occupé de ce terme et lui a consacré une note substantielle dans l'Introduction à l'histoire du Buddhisme indien[1]. Il émet l'idée que cette expression remonte aux origines de cette croyance, examine les différentes traductions ou, pour mieux dire, interprétations qu'on en a données, et s'arrête à celle de « guide spirituel. » Il cite plusieurs passages de l'Avadânaçataka où l'expression *kalyâna-mitra* se rencontre; on peut s'étonner qu'il n'ait rien dit d'un sûtra du Kandjur, le vingtième du volume XXV de la section Mdô, qui s'y rapporte et a pour titre *Ka-*

l'esprit, et que སེམས་པ désigne celui qui est doué d'esprit, le rôle souvent faible et indécis du suffixe པ ne rend cependant pas la distinction très-sensible et སེཔས་པ peut aussi signifier et signifie réellement « l'esprit » comme སེམས. Mais le terme *dpah* dissipe toute équivoque, et sa présence indique que le mot à la fin duquel il se trouve ne peut désigner qu'une personne. C'est peut-être la vraie cause de sa présence dans le nom qui nous occupe.

[1] Pages 284-285.

lyâna-mitra-sêvanam. Or il se trouve que l'un des passages de l'Avadânaçataka cités par Burnouf (folio 86 *a* et *b*) est le texte même dont notre sûtra tibétain est la traduction; ce texte est reproduit avec de légères variantes dans le même ouvrage, dix feuillets plus loin (96 *b* et 97 *a*). Il est présenté chaque fois comme un enseignement donné par Çâkyamuni à l'occasion d'un fait ou en réponse à une question. Comme le *kalyâna-mitra-sêvanam*, traitant d'un précepte recommandé dans le Chatur Dharmaka, est un appendice naturel de ce sûtra, qu'il est très-bref, que tout concourt à le faire considérer comme un sûtra du Petit Véhicule, et par conséquent ancien, je crois qu'il vaut la peine de le faire connaître, et bien que cela nous entraîne à une digression un peu longue, je me décide à en donner la traduction complète, en m'aidant, pour l'interprétation, des deux textes sanscrits.

KALYÂNA-MITRA-SÊVANAM.

En langue de l'Inde : *Arya kalyâna mitra sêvana*[1] *sûtra;* en langue de Bôd : *Hphags-pa dgê va-i bshés-gñên vstên-pa-i Mdo;* en français : « Vénérable sûtra sur le culte de l'Ami de la vertu »

Adoration à tous les Buddhas et Bôdhisattvas. — Voici le

[1] *Sêvana*. Csoma, dans son analyse, dit *sêvanam*. L'édition du Kandjur de la Bibliothèque impériale porte *sêvani*. Le signe de la voyelle *i* n'est probablement qu'un *anusvara* mal formé, en sorte qu'il faut lire *sêvanam*. Ce mot signifie « culte » ou « fréquentation. » Quoiqu'il y ait de bonnes raisons en faveur du deuxième sens, j'adopte le premier et je dirai plus loin pourquoi je le fais.

discours que j'ai entendu une fois. Bhagavat résidait à Kuçanagara, près des Mallas, dans un bois formé par une couple d'arbres Çâla[1]; (il était là) avec une assemblée de Çrâvakas[2]. Ensuite Bhagavat, au moment où arriva le temps de son Nirvâna complet, adressa la parole aux Bhixus : « Bhixus, voici ce que vous avez à apprendre[3] : il nous faut vivre en amis de la vertu, en compagnons de la vertu, dans le contact de la vertu; non pas en amis du vice, en compagnons du vice, dans le contact du vice[4]. — Voilà, Bhixus, ce que vous avez à apprendre. »

Ensuite l'âyushmat Ananda adressa cette parole à Bhagavat : « Révérend, quand je me trouvais ici seul, dans la retraite, rentré en moi-même, rassis et dans un calme parfait, un jugement complet de l'intelligence, tel que celui-ci, s'est formé dans mon esprit. Je me suis dit : C'est déjà presque la moitié de la pureté que l'amitié de la vertu, la compagnie de

[1] Les circonstances de lieu de la mort de Çâkyamuni sont toujours énoncées dans ces termes. — Les *Mallas*, dont le nom signifie « fort, champion, combattant, » étaient le peuple dont Kuçanagara était la capitale. Le colonel Cunningham croit avoir retrouvé cette ville dans le village actuel de Kasia, à 35 milles à l'est de Gorakhpur. (*Archæological Survey report*, p. xxi, Journ. of the Asiat. Soc. of Bengal : supplementary number, vol. XXXII.)

[2] *Çrâvaka*. Mot sanscrit signifiant « auditeur, » souvent employé pour désigner l'école bouddhique primitive : le mot de notre texte *ñan thos* en est la traduction bien connue.

[3] *Bslab-par bya*. En sanscrit *çixitavyam* (discendum).

[4] *Il nous faut vivre, etc.* Ce sens est déterminé par le sanscrit *viharishyâmah* accompagné de trois substantifs masculins pluriels se rapportant évidemment au sujet sous-entendu du verbe. Le tibétain ne renferme aucune des indications que fournit la construction sanscrite. — *Contact* : ce mot répond très-exactement au sanscrit *samparka*, rendu en tibétain par *sten*, qui, sous la forme *bstén*, traduit, dans le titre, le mot *sévanam*. D'après cette analogie, ce mot exprimerait l'idée de « s'attacher à, fréquenter. » C'est le sens général du sûtra qui oblige de lui donner une acception un peu autre.

la vertu, le contact de la vertu; mais l'amitié du vice, la compagnie du vice, le contact du vice, ne l'est pas. — Telle est ma pensée [1]. »

Bhagavat reprit : « Ananda, tu (penses) ainsi [2] : c'est la moitié de la pureté que l'amitié de la vertu, la compagnie de la vertu, le contact de la vertu; mais l'amitié du vice, la compagnie du vice, le contact du vice, ne l'est pas; ne parle pas ainsi. — Pourquoi cela? diras-tu. — Ananda, voici ce qui en est : l'amitié de la vertu, la compagnie de la vertu, le contact de la vertu, c'est le tout de la pureté (c'est la pureté) sans mélange, accomplie, parfaitement pure, tout à fait sainte; tandis que l'amitié du vice, la compagnie du vice, le contact du vice, ne l'est pas. — Pourquoi cela? diras-tu [3]. — C'est que, ô Ananda, en s'appuyant sur moi [4] comme sur l'ami de la vertu, tous les êtres soumis à la loi de la re-

[1] *Un jugement s'est formé, etc.* Le sanscrit a chaque fois *udayâdi upârddham.* La voyelle *i* doit être supprimée; elle se trouve sans doute introduite par erreur à cause de l'expression *udayâdividyâ*... (la science des origines, etc.), qui revient souvent dans l'Avadânaçataka. Mais ici nous avons le premier prétérit *adayât* du verbe *ut+yâ* (exortus est). — *C'est déjà presque la moitié, etc.* Je rends ainsi le terme sanscrit *upârdham*, que le dictionnaire ne donne pas, mais qui signifie littéralement *sous-moitié;* il est rendu en tibétain par *phyêd*, qui signifie simplement « moitié. » — Je rends par « pureté » le sanscrit *brachmacharya*, « vie pure, conduite pure. » — Dans cette phrase et dans le reste du sûtra, les noms abstraits *amitié, compagnie* sont substitués aux noms concrets *ami, compagnon* de la première phrase; le sanscrit indique cette modification du sens par des terminaisons; la langue tibétaine fournit les moyens de faire les mêmes distinctions, mais le traducteur du sûtra n'en a point fait usage, et les mêmes mots y expriment l'amitié de la vertu et l'ami de la vertu.

[2] J'emploie cette formule pour suivre le tibétain; la phrase sanscrite commence ainsi : « Ne parle pas de la sorte, Ananda, » etc.

[3] Cette question, ou plutôt cette interruption, ne se trouve pas dans le texte sanscrit, qui n'en est pas plus obscur.

[4] Le tibétain dit « en s'appuyant sur » (*rten-nas*), le sanscrit « en venant à » (*âgamya*).

naissance sont entièrement délivrés de la loi de la renaissance, et les êtres soumis à la loi de la vieillesse, de la maladie, de la mort, de la douleur, de la lamentation, de la souffrance, du déplaisir, du trouble, sont entièrement délivrés de la loi de la vieillesse, de la maladie, de la mort, de la douleur, de la lamentation, de la souffrance, du déplaisir, du trouble. En conséquence, Ananda, tu dois bien savoir ceci, point par point, par toi-même [1], à savoir, que l'amitié de la vertu, la compagnie de la vertu, le contact de la vertu, est la pureté tout entière, sans mélange, accomplie, très-pure et très-sainte; tandis que l'amitié du vice, la compagnie du vice, le contact du vice, ne l'est pas. Voilà, Ananda, ce que tu dois apprendre. »

Quand Bhagavat eut prononcé ce discours, les Bhixus, s'étant réjouis, louèrent hautement l'explication donnée par Bhagavat. — Fin du vénérable sûtra du culte de l'Ami de la vertu [2].

Toute la teneur de ce sûtra nous convie à y voir un de ces traités primitifs qui constituent la littérature du Hînayâna. Il présente avec les autres dans lesquels nous avons reconnu le même caractère

[1] *Kho-nas*, qui est suivi de *khyod-kyis* « par toi, » peut être l'instrumental de *kho-na*, « lui-même, soi-même, » ou l'ablatif de *khô*, « lui. » Il parait être une traduction plus littérale qu'intelligente du mot *anêna*, qui se trouve dans le texte sanscrit, car la phrase y est ainsi conçue : tad *anêna* êva tê, Ananda, paryâyêna vêditavyam (Illud *hoc modo* etiam tibi, Ananda, ex ordine noscendum). *Anêna* peut avoir la valeur d'un adverbe; il peut aussi se rapporter à *paryâyêna*, de manière à donner le sens de *secundum hunc ordinem*. *Kho-nas* paraît avoir été introduit dans notre sûtra par le seul désir de mettre un mot tibétain en regard d'un mot sanscrit.

[2] *Bkah-hgyur*, section *Mdô*, vol. XXV, folios 473-474. — Ce sûtra, avec le texte sanscrit de l'Avadânaçataka, forme la 4e livraison des *Textes tirés du Kandjur*.

une différence assez importante : la réduplication de prose et de vers en est absente; mais, en revanche, les répétitions y abondent plus que partout ailleurs : le génie bouddhique regagne toujours d'un côté ce qu'il perd d'un autre. Ce sûtra, si court, pourrait être encore considérablement abrégé, et, réduit à ses termes essentiels, il occuperait un bien petit espace. Mais ces répétitions mêmes, la forme dialoguée du récit, sont les traits distinctifs de ces discours du premier âge, et ils nous montrent sous leur forme native les procédés d'enseignement, fidèlement conservés dans toutes les parties de la littérature bouddhique, mais dont l'origine est certainement contemporaine des commencements de la religion.

J'avouerai cependant que, malgré la simplicité du Kalyâna-mitra-sêvanam, la pensée fondamentale de ce sûtra ne se laisse pas très-facilement apercevoir, et ce n'est pas sans quelque peine qu'on parvient à la dégager du milieu de ces répétitions qui n'ont pas précisément pour effet de la rendre plus sensible. Il semble que le point de vue change dans le courant de la discussion. Çâkyamuni commence par enseigner à ses disciples qu'ils doivent vivre en amis de la vertu, recommandation qui paraît simple et naturelle. Ananda se demande alors ce qu'est l'amitié pour la vertu, ou l'ami de la vertu, et il en fait une définition incomplète; l'amitié ou l'amour pour la vertu lui semble être, ce qu'elle est pour tout le monde, un commencement de vertu. Son

maître alors le reprend, lui fait voir dans l'amitié de la vertu le bien absolu, la pureté morale parfaite et la délivrance complète, qui en est la suite nécessaire; de plus, cette amitié de la vertu, ainsi définie, est liée à la personne de Çâkyamuni: c'est lui qui est l'ami de la vertu; de sorte que la prescription faite aux Bhixus dès le début de vivre en amis de la vertu se résout en une exhortation à vivre dans l'attachement à l'ami de la vertu par excellence, qui est le Buddha. Je ne retrouve point ici le sens de « guide spirituel, directeur, introducteur auprès du maître, » signalé par Csoma, Schmidt et Burnouf. Que le mot *Kalyâna-mitra* se prenne dans cette acception, je l'admets volontiers: un disciple éminent du Buddha peut jusqu'à un certain point le remplacer et être revêtu de quelques-unes de ses attributions. Mais notre sûtra ne nous fournit point les éléments de cette interprétation; il nous présente deux choses : l'attachement à la vertu, c'est-à-dire la perfection et la délivrance; l'attachement au vice, c'est-à-dire l'égarement et la calamité, plus une personnalité, celle du Buddha, qui résume l'attachement à la vertu, et en dehors de laquelle cet attachement et tout ce qui en est la suite n'existe pas. Ce double point de vue paraît confirmé par divers autres textes : ainsi le Chatushka Nirahâra, en énumérant ce qu'il appelle les « régions » (*phyôgs*), d'après une expression aimée des bouddhistes, cite « la région de l'ami de la vertu qui est pur, » et, immédiatement après, « la région

de ne commettre aucun péché[1]. » C'est l'opposition du vice et de la vertu (*kalyâna-mitra, pâpa-mitra*) qui reparaît. De plus, les textes de l'Avadânaçataka allégués par Burnouf présentent Çâkyamuni comme l'ami de la vertu. Tel est celui-ci : « Ce fils de famille étant venu trouver Bhagavat, l'ami de la vertu et habitant dans la forêt..., fut délivré de toutes les misères, en sorte que la qualité d'arhat se manifesta pour lui[2]; » et cet autre : « Ces brahmanes... à cause du Sansâra (où ils sont engagés), et parce qu'ils n'approchent pas l'ami de la vertu, haïssent mes préceptes[3]. » Un troisième passage semble faire allusion à un ami de la vertu autre que Çâkyamuni; car il y est dit : « Ashi étant venu trouver Çaça, l'ami de la vertu, et demeurant là, les cinq connaissances lui furent manifestées[4]. » Mais il se trouve que Çaça n'est autre que Çâkyamuni lui-même dans une de ses existences antérieures, comme le prouve cette explication donnée d'après une formule bien connue : « Que pensez-vous, Bhixus, celui qui dans ce temps-là fut Çaça, c'était moi-même, et cet Ashi était un fils de famille[5]? » C'est cet exemple qui provoque l'enseignement contenu dans notre sûtra, et d'après lequel l'ami de la vertu est encore Çâkyamuni[6].

[1] XXX, 3, 4.
[2] *Avadânaçataka*, fol. 84 *b*.
[3] *Avadânaçataka*, fol. 34 *b*.
[4] *Ibid.* 85 *a* et 86 *b*.
[5] *Ibid.* 86 *b*.
[6] C'est cette considération qui m'a déterminé à traduire le mot

L'idée simple de ce sûtra, fondée sur la distinction sévère de la vertu et du vice et sur le rôle libérateur de Çâkyamuni, nous permet encore, à défaut de preuves directes, de le considérer comme un des discours authentiques du Buddha. L'exorde nous le présente, il est vrai, comme une de ses recommandations dernières, tandis que, d'après l'Avadânaçataka, ce serait un enseignement répété plusieurs fois pendant le cours de sa vie; mais les deux données peuvent très-bien se concilier, car il n'est pas douteux que Çakyamuni a souvent répété les mêmes discours. Celui-ci nous paraît avoir tous les caractères d'un enseignement original, et le précepte du Chatur Dharmaka qui y fait allusion peut être considéré comme un indice de l'antiquité relative de ce sûtra.

Le troisième précepte contient deux termes, l'un certain et facile à expliquer, བཟོད་པ (*bzód-pa*), « la patience; » l'autre obscur et d'une lecture douteuse, དེས་པ (*dês-pa*) ou ངེས་པ (*ngés-pa*). Le premier de ces termes est connu pour correspondre au sanscrit *xânti*. La patience est la troisième des cinq vertus ou perfections appelées *Pâramitâ*, exposées dans le sûtra du Kandjur intitulé *Pancha-pâramitâ-nirdêça*, et qui sont la *libéralité*, la *moralité*, la *patience*, l'*hé-*

sévanam du titre de notre sûtra par « culte, » et non par « fréquentation. » S'il s'agit d'un guide spirituel, c'est le mot « fréquentation » qu'il convient d'adopter; mais s'il s'agit du Buddha lui-même, le mot « culte » est préférable.

roïsme, la *méditation*[1]. L'énumération des Pâramitâ paraît avoir passé par plusieurs phases; car on en compte tantôt cinq, tantôt six, tantôt dix. Elle est commune au bouddhisme du Sud et au bouddhisme du Nord, ce qui lui assure une haute antiquité. Cependant l'école du Grand Véhicule paraît lui avoir attribué un rôle particulièrement important, et, selon M. Vassilief[2], il les a substituées (sans doute au point de vue de l'efficacité dans la vie religieuse) aux quatre vérités du Petit Véhicule, et aux douze Nidâna de l'école intermédiaire des Pratyêkabuddhas. Notre texte fait-il ici allusion à cette théorie du Mahâyâna? Fait-il même seulement allusion à l'énumération des Pâramitâ? Je ne le pense pas; car si telle avait été l'intention de l'auteur du sûtra, pourquoi citerait-il précisément la troisième de ces vertus? Pourquoi n'aurait-il pas nommé la première ou les deux premières, dont la seule mention aurait servi à rappeler toutes les autres? On peut donc croire que la patience est citée ici pour elle-même, à cause de sa valeur propre, comme une vertu essentiellement bouddhique; c'est en effet une de celles que le Buddha a dû préconiser avec le plus d'insistance. Puisque la *xânti* apparaît dans notre texte en dehors du système et même de l'énumération des Pâramitâ, nous avons une raison suffisante d'en inférer

[1] *Bkah-hgyur*, section *Mdô*, vol. XV, fol. 1-121. — Burnouf a traité la question des *Pâramitâ* dans un des mémoires qui accompagnent le Lotus de la bonne loi, p. 544 et suiv. (App. VII.)

[2] *Le Bouddisme, etc.* I, p. 123.

qu'il peut être antérieur même à l'invention de cette liste des vertus bouddhiques.

Ce qui achève de prouver que rien ne rattache ce passage de notre texte à la série des Pâramitâ, c'est que le terme qui accompagne la *xanti* dans le Chatur Dharmaka n'est point le nom d'une Pâramitâ. La quatrième de ces perfections est l'héroïsme (*vîrya*), en tibétain བརྩོན་འགྲུས (*brtsôn-hgrus*), et notre sûtra nous fournit un terme tout différent. C'est déjà beaucoup que cette différence, on pourrait même dire que c'est tout, et qu'elle tranche la question. Cependant, si le terme de notre texte était un synonyme du nom de la quatrième Pâramitâ, il y aurait au moins l'indice d'un rapprochement auquel il serait juste d'avoir égard. La difficulté dans cette question est de préciser le sens du mot employé dans notre texte. Pour le nom de la quatrième Pâramitâ, la valeur en est bien connue, il désigne l'effort, l'application, un certain déploiement d'énergie; mais le mot de notre texte présente plus de difficultés : d'abord on ne sait s'il est écrit par un ད ou un ར. Ces deux lettres sont souvent substituées l'une à l'autre, à dessein ou par erreur. Le texte du Kandjur paraît avoir un ད; mais le ར donne un sens plus satisfaisant. དེས་པ (*dés-pa*) signifie « brave, noble, chaste » (d'après Schmidt et Csoma). Le dictionnaire tibétain-sanscrit donne des significations différentes ou contraires : « voluptueux, plaisir, mi-

séricordieux, qui a une touffe de cheveux au sommet de la tête, » et offre d'ailleurs des lectures corrompues. Il ne paraît pas que nous puissions tirer parti de ce mot. La lecture ངེས་པ (*ngés-pa*), avec les significations de « vrai, certain, effectif, » fournies par les dictionnaires, et surtout celles de « bonne conduite, ferme, bien discipliné, » que donne le dictionnaire tibétain-sanscrit, est plus satisfaisante. Ce terme se rencontre cinq fois dans les titres des ouvrages du Kandjur (je ne parle pas des cas où, sous forme d'adverbe, il rend la préposition sanscrite *ni*) : — *Rgyud*, XXI, 4, et XXII, 2 ; il n'y a pas de titre sanscrit et Csoma le rend par « réel. » — *Mdô*, XVI, 3 ; il répond au sanscrit *niyata* « certain, obligatoire. » — *Mdô*, IX, 3, et XXVI, 14 ; il est chaque fois précédé de l'adverbe *rnam par*, et rend le sanscrit *viniçchaya* avec le sens de « décision, détermination » (décision de se reposer, détermination du sens). Les mots *niyata* et *niçchaya* sont du reste donnés par le dictionnaire tibétain-sanscrit. En somme, ce mot paraît désigner moins l'activité et l'énergie qu'une sorte d'obstination qui résiste à tous les obstacles, ou une force d'inertie qui résiste à tous les entraînements. Il désignerait par conséquent une qualité tenant plus de la patience (*xânti*) que de l'héroïsme (*vîrya*). Je le considère donc dans notre texte comme un commentaire, un explicatif du mot *xânti*, et je le traduis par « fermeté. » Cette manière de l'entendre répond bien au génie de la langue tibétaine, qui aime les doublements et associe vo-

lontiers, pour exprimer une seule idée, deux mots synonymes. C'est ainsi que le mot sanscrit *vîrya* lui-même est rendu par deux mots tibétains synonymes *brtsón-hgrus*.

Avant de quitter ce sujet, je dois rappeler que M. Vassilief parle de la *xânti*[1] comme d'un des états supérieurs auxquels mène la méditation des quatre vérités. Mais cette théorie, qui doit appartenir à un Mahâyânisme avancé, ne paraît pas pouvoir être l'objet d'une allusion quelconque dans notre sûtra, lequel appartient, selon toutes les apparences, au Mahâyânisme primitif, si même une rédaction antérieure, dont il nous semble reconnaître la trace, ne le reporte pas dans le Hînayâna. Le précepte que nous venons d'étudier me paraît porter la marque d'une haute antiquité ; nous allons voir que le quatrième et dernier nous transporte également dans les temps du bouddhisme primitif.

Ce précepte recommande de ne pas abandonner ce que le texte tibétain appelle དགོན་པ་ལ་གནས་པ. Le premier terme et le terme essentiel de cette expression, *dgôn-pa*, nous est connu ; le dictionnaire Mahâvyutpatti le donne dans la liste des « douze qualités des adhérents[2] ; » le septième terme de cette liste est en effet *dgôn-pa-pa*, répondant au mot sanscrit *aranyaka* « qui séjourne dans la forêt. »

[1] *Le Bouddisme, etc.* I, p. 140.

[2] *Buddhistische Triglotte*, 22 b. — *Introd. à l'histoire du Buddhisme indien*, p. 305 et suiv.

Dgôn-pa-la signifie donc « dans la forêt. » Quant à la deuxième partie de l'expression, *gnas-pa*, elle semble répondre à la terminaison *ka* du mot *aranyaka*. Elle a, du reste, un sens bien connu, celui de « séjourner. » Seulement on peut traduire « celui qui séjourne » ou « l'action de séjourner. » Il n'est pas douteux que c'est la dernière acception qu'il faut prendre, et que notre précepte recommande de ne pas abandonner le séjour dans la forêt, c'est-à-dire de pratiquer cette retraite qui, enlevant l'homme au commerce de ses semblables et le faisant rentrer en lui-même, est l'idéal des théories qui poursuivent le renoncement absolu et la séparation complète d'avec tout ce qui constitue la vie sociale. L'habitation dans la forêt durant une certaine partie de l'année était imposée au moine bouddhiste; cette obligation est reconnue dans le Patimôkkha, et le 29ᵉ article du chapitre intitulé *nisaggiya pachittya dhammâ*, dans lequel sont exposées les fautes punies de la confiscation, prévoit le cas où l'habitation dans la forêt est difficile et dangereuse[1]. Il serait trop long d'insister sur ce point particulier qui nous entraînerait à étudier tout l'ensemble du régime auquel étaient soumis les Bhixus. Ce qu'il importe de noter, c'est que la pratique dont il s'agit ici, et qui figure peut-être le genre de vie tout entier des membres de l'association bouddhique, date des origines mêmes du bouddhisme;

[1] *Journal asiatique de Londres*, vol. XX, p. 440 (Translation of the Buddhist ritual).

la liste du Mahâvyutpatti que nous avons citée et où notre terme se retrouve existe aussi dans la littérature pâlie. Ici encore nous sommes en présence d'une des premières institutions bouddhiques, d'une pratique connue et préconisée dans le Hînayâna, et qui ne porte nullement l'empreinte du Mahâyâna.

En terminant l'examen des quatre préceptes de notre sûtra, il n'est pas inutile de dire sommairement ce qu'ils sont devenus dans le Chatuskha Nirahâra. Aucun des préceptes du premier Chatur Dharmaka ne se retrouve dans ce dernier ouvrage; mais ceux du deuxième y sont ou formellement reproduits ou rappelés d'une manière assez précise. Ainsi le précepte de ne pas abandonner l'esprit de Bôdhi y est répété trois fois[1], et, deux fois, il l'est dans les termes mêmes du Chatur Dharmaka. La patience est citée une seule fois[2], et encore s'agit-il de la patience envers les êtres faibles, ce qui restreint l'application de cette vertu recommandée dans notre sûtra d'une manière générale. Nous avons déjà parlé d'une sentence du Chatuskha Nirahâra sur le Kalyâna-mitra; il y en a une autre qui prescrit de songer à l'ami de la vertu, en représentant cette sorte de préoccupation comme supérieure à l'absence de tout sentiment de colère envers le chef de la communauté, bien que plus difficile à acquérir

[1] XIII, 1; — XXI, 1; — XXXI, 1.
[2] XXVIII, 1.

ou à garder, et cependant indispensable[1]. Enfin le séjour dans la forêt est cité deux fois dans le Chatuskha Nirahâra; l'article XIV, 1, l'associe à la retraite, et l'article XXVII, 2, dit qu'on ne doit pas plus se rassasier du séjour dans la forêt que d'entendre la loi et de donner l'aumône. Ainsi, à part le deuxième précepte sur la patience, qui n'est rappelé que d'une manière très-incomplète, les préceptes de notre Chatur Dharmaka se trouvent dispersés, répétés plusieurs fois dans le Chatuskha Nirahâra, et même la place qui leur a été assignée, les expressions qui les accompagnent, les précèdent ou les suivent, font l'office d'un commentaire.

De ces quatre préceptes en est-il un dont on puisse dire qu'il appartient en propre au Mahâyâna? Je ne le pense pas. Celui qui est relatif à l'esprit de Bôdhi pourrait seul donner lieu à quelques doutes à cause des développements exagérés et des théories fantastiques auxquels ce terme a donné lieu ultérieurement; il est même possible qu'il ne date pas du bouddhisme primitif[2]. Cependant on ne peut

[1] XXVIII, 3. — La phrase tibétaine est très-obscure, et l'interprétation que j'en donne aurait besoin d'être justifiée; mais ce n'est pas ici le lieu. Cette discussion aura sa place naturelle dans un travail spécial.

[2] M. Vassilief émet un doute sur l'ancienneté du terme *Buddha*, qu'il pense pouvoir être considéré comme relativement récent; le titre originairement donné à Çâkyamuni aurait été *Arhat* «digne.» (*Le Bouddisme, etc.* I, p. 96-97.) — Il est à remarquer que les mots sanscrits *Bôdhi* et *Buddha* se rattachent aux idées d'intelligence, de connaissance, et leurs correspondants tibétains *byang-chhub*, *sangs-rgyas*, aux idées de pureté, de perfection morale.

nier qu'il ne soit très-ancien; en tout cas, il date du Hînayâna; et d'ailleurs il est incontestable que la sagesse absolue, la sainteté, la perfection, ont été, sous un nom ou sous un autre, et cela dès l'origine, attribuées à Çâkyamuni, prêchées par lui et exaltées par ses disciples. Nous pouvons donc dire avec assurance qu'aucun des préceptes du deuxième Chatur Dharmaka n'appartient en propre au Mahâyâna; que tous ils ont été pris du Hînayâna. Qu'y a-t-il donc dans le sûtra qui le rattache au Grand Véhicule? Je ne vois que le titre, qui en porte l'étiquette, et le terme *Bôdhisattva Mahâsattva*, qui rappelle une des théories favorites du Grand Véhicule. Sont-ce là des indices suffisants pour assigner à ce sûtra l'origine que le titre suppose? Il ne me le paraît pas. Je crois donc que le deuxième Chatur Dharmaka peut dater des temps du Petit Véhicule, qu'il a été composé postérieurement à l'autre, cela est hors de doute, et en vue de compléter la thèse qui y est posée. Il la complète de deux manières : 1° en ajoutant à l'enseignement qui doit attirer ceux du dehors l'enseignement qui doit affermir ceux du dedans; 2° en ajoutant à la doctrine du renoncement et de l'instabilité irremédiable celle de la perfection réelle et efficace. Le Grand Véhicule n'aura pas osé, pour une raison que nous ignorons, mais qui pourrait être l'authenticité et l'antiquité reconnue du Chatur Dharmaka primitif, porter à ce sûtra la moindre atteinte; mais il n'aura pas craint de mettre son nom au deuxième Chatur Dharmaka, en substituant seu-

lement aux termes « sage fils de famille » l'expression « Bôdhisattva Mahâsattva. »

Ce n'est là qu'une conjecture qui serait justifiée si les préceptes de notre sûtra se trouvaient réunis dans un texte reconnu pour appartenir au Petit Véhicule. Mais il ne conviendrait pas de la repousser par cette seule raison qu'il serait étrange d'enlever au Grand Véhicule un traité qu'il a signé de son nom. On sait que les sûtras de cette école ne sont guère au fond que des sûtras de l'école antérieure, plus ou moins altérés, et surtout développés outre mesure. Or, quand nous voyons un traité appelé du Grand Véhicule conserver sa brièveté, reproduire les formes d'un sûtra du Petit Véhicule, et porter à peine, dans son esprit et même dans son style, l'empreinte de l'école sous la rubrique de laquelle il est mis, et qui prétend l'avoir composé, que devons-nous conclure, sinon que, cette fois-ci, le Grand Véhicule s'est borné à adopter purement et simplement, en se contentant de quelques légères modifications, un sûtra de l'école primitive ?

L'union étroite qui, sous une apparence d'opposition et même de contradiction, nous paraît exister entre nos deux premiers sûtras, deviendra peut-être plus sensible encore pour le lecteur, quand il nous aura suivi dans l'examen de la troisième édition ou refonte du Chatur Dharmaka.

III. CHATUR DHARMAKA NIRDÊÇA SÛTRA (sûtra de la démonstration ou exposition des quatre préceptes).

Ce sûtra porte une désignation particulière ; il est appelé *Nirdêça*. Cette qualification est ajoutée au titre d'un assez grand nombre d'ouvrages du Kandjur ; j'en ai compté trente-neuf, dispersés dans les divisions Phal-chhen, Kon-ts'egs, Mdô. Un seul dont le caractère est douteux se rencontre dans le Rgyud. La seule nomenclature où ce terme se rencontre à ma connaissance est celle de Turnour, qui le donne sous la forme *Niddêsô* comme le nom de la XIe subdivision du *Sattapitakô*[1]. Il sert donc à désigner une classe de livres. Quels sont les caractères de cette classe? C'est ce qui ne pourrait être déterminé que par l'étude des ouvrages qui la composent. Le titre, par lui-même, n'apprend rien de positif, parce qu'il est susceptible de plusieurs interprétations. *Nirdêça* signifie « exhibition, description, enseignement ; » il est constamment rendu en tibétain par le mot བསྟན་པ (*stan-pa*) « montrer, enseigner, » soit seul, soit accompagné d'une de ces expressions destinées à rendre les prépositions des verbes sanscrits ཀུན་ཏུ་, ཤིན་ཏུ་, ངེས་པར (*kun-tu*, *shin-tu*, *ngês-par*). Le mot *bstan* ou *stan* in-

[1] *Appendix* A à l'introduction du Mahâvansô. — Turnour ne peut rien dire sur cette classe de livres : « not ascertained yet, » met-il en note.

dique donc toute espèce d'enseignement, d'explication ; mais il n'implique pas l'idée d'une autorité canonique : voilà pourquoi il entre dans la composition du nom du Tandjur (བསྟན་འགྱུར, *bstan-hgyur*), recueil de simples enseignements, tandis que le nom du livre canonique, appelé *Kandjur*, est formé avec le mot བཀའ (*bkah*, « commandement, enseignement obligatoire et canonique »). Les courtes analyses ou indications données par Csoma à propos des divers traités du Kandjur ne permettent pas de démêler la nature des ouvrages intitulés *Nirdêça* : tantôt il semble qu'ils aient pour base l'explication de certains termes difficiles, tantôt ils paraissent consister dans une simple exposition ou dans des citations d'exemples. Quelquefois l'enseignement est donné par un Bòdhisattva et non par le Buddha, ce qui semblerait justifier l'emploi du mot བསྟན (*bstan*), « simple instruction, » par opposition à བཀའ (*bkah*), « commandement. » Du reste ce caractère n'est pas même constant ; et, dans le *Nirdêça* qui nous occupe, la parole est au Buddha lui-même. Mais son discours consiste dans l'énonciation de certains termes qui sont les quatre préceptes, et dont il donne ensuite l'explication : ce genre d'exposition communique à son discours la forme et l'allure d'un commentaire. C'est ce dont on va pouvoir juger en lisant la traduction de ce texte court, mais assez difficile, parce qu'il vise à l'obscurité.

En langue de l'Inde : *Arya Chatur Dharmaka nirdêça nâma*

mahâyâna sûtra; en langue de Bôd : *Hphags-pa chhos-kyi bstan pa jés bya-va thég-pa chhen-pohi Mdo*; en français : « Vénérable sûtra de Grand Véhicule intitulé *Démonstration des quatre lois ou préceptes.* »

Adoration à tous les Buddhas et Bôdhisattvas. — Voici le discours que j'ai entendu une fois. Bhagavat résidait au milieu des dieux Trayaçtrinçat[1], dans Sudharmâ[2], la salle de l'assemblée des dieux, avec une grande assemblée de Bhixus, de cinq cents Bhixus, et avec Maitrêya, Manjuçrî et une foule d'autres Bôdhisattvas Mahâsattvas. Ensuite Bhagavat adressa la parole au Bôdhisattva Mahâsattva Maitrêya : « Maitrêya, le Bôdhisattva Mahâsattva qui garde quatre préceptes, s'il a commis des péchés, en surmontera victorieusement l'amas. — Quels sont ces quatre *préceptes?* dira-t-on. — Ce sont : L'USAGE COMPLET DE CELUI QUI BLÂME[3]; — L'USAGE COMPLET D'UN ENNEMI; — LA FORCE DE RENOUVELER; — et LA FORCE DU SOUTIEN. — Je dis[4] « l'usage complet de celui qui blâme; » car alors, si l'on a fait des actions vicieuses, on a beaucoup de repentir. — Je dis *ensuite* « l'usage complet d'un ennemi; » car alors, bien que l'on ait commis des actions vicieuses, on déploie de l'énergie pour accomplir des actes de vertu. — Je dis *encore* « la force de renouveler; » en effet, quand on a accepté complétement une obligation, on obtient une obligation inébranlable (ou éternelle). — Je dis *enfin* « la force du soutien : » quand on est allé en refuge dans le Buddha, la Loi et l'Assemblée, et qu'on n'abandonne pas l'esprit de Bôdhi, si l'on s'appuie sur la possession de cette

[1] *Dieux Trayaçtrinçat*, les trente-trois dieux.

[2] *Sudharmâ, etc.* Ce terme sera expliqué plus tard.

[3] Les difficultés que soulèvent et ces préceptes et l'explication qui les suit de près seront étudiées plus tard.

[4] *Je dis, etc.* — C'est la meilleure traduction que je puisse trouver pour la formule de commentaire དེ་ལ (*dé-la*) « ici, » ou plutôt « là, » qui répond sans doute au sanscrit *tatra*.

force[1], on ne peut être surmonté et vaincu par le péché *qu'on a commis.* Maitrêya, le Bôdhisattva Mahâsattva, s'il observe ces quatre lois et qu'il ait commis des péchés, en surmontera victorieusement l'amas. Que les Bôdhisattvas Mahâsattvas lisent perpétuellement ce sûtra ! Qu'ils le comprennent, qu'ils le méditent, qu'ils l'étudient, qu'ils le répètent[2] ! Après cela, il n'est pas possible que les mauvaises actions portent leurs fruits. »

Quand Bhagavat eut donné ce commandement, le Bôdhisattva Mahâsattva Maitrêya, ces Bhixus, ces Bôdhisattvas, Indra et les autres fils des dieux et ces assemblées qui renferment tout, s'étant réjouis, louèrent ouvertement l'expli-

[1] *Sur la possession de cette force.* དེ་སྟོབས་དང་ལྡན་པ་ལ་རྟེན་པས (*dé stôbs-dang-ldan-pa la rtén pas*), *dé* paraît devoir se rapporter à *stôbs*, quoique, d'après l'usage, il dût être au génitif, à moins qu'on n'en fasse le sujet de la phrase; mais il devrait y être suivi de la particule ནི pour que le sens fût ainsi précisé. Si on le rapporte à *stôbs*, il faut voir dans དེ་སྟོབས une sorte de composé. *Stôbs* joint à *ldan* par *dang* forme un groupe qui signifie « possédant la force, » et les composés de cette nature se passent ordinairement de suffixes; cependant ici nous avons le suffixe པ; le tout signifie-t-il « celui qui possède la force » et devrons-nous traduire : « En s'appuyant sur celui qui possède cette force? » — Le sens serait peu satisfaisant; car mieux vaut s'appuyer sur cette force elle-même et l'avoir en soi que de recourir à celui qui la possède. — Schmidt assigne à *ldan-pa* le sens verbal de « posséder, » et pour « possesseur » il donne les mots *ldan-pa pô* et *ldan-pô*. Je pense donc que *ldan-pa* doit être considéré comme ayant une valeur verbale, et qu'il faut traduire : དེ་སྟོབས (hanc virtutem) དང་ལྡན་པ་ལ (τῷ possidere) རྟེན་པས (quia nititur) « en s'appuyant sur la possession de cette force. »

[2] *Mung-du bya-ô.* « Il faut le multiplier, » c'est-à-dire sans doute, soit en faire de nombreux exemplaires, soit le répéter souvent. Peut-être s'agit-il de cette double pratique, si largement appliquée aujourd'hui à la formule des six syllabes : *Om! mani padmê hum!*

cation donnée par Bhagavat. — Fin du sûtra intitulé « démonstration des quatre devoirs ou préceptes [1]. »

Ce sûtra diffère de ceux auprès desquels on l'a placé, — par sa disposition : il n'y a point d'exposition versifiée, — par sa forme, qui affecte celle d'un commentaire, ainsi que je l'ai annoncé et qu'on a pu le remarquer. Je n'insiste pas en ce moment sur la différence des préceptes donnés, car les deux premiers sûtras eux-mêmes ne sont pas d'accord sur ce point, qui sera d'ailleurs l'objet de notre principale étude. Enfin il diffère par le lieu de la scène et la composition de l'auditoire. C'est la partie que nous allons examiner tout d'abord.

Les deux premiers sûtras nous retenaient sur la terre, dans un lieu historique célèbre [2]; mais le troisième nous transporte dans les régions fabuleuses, dans la demeure des dieux, dans un lieu dont le lecteur ne me demandera sans doute pas de préciser la situation, mais sur lequel il pourrait désirer des renseignements. Notre texte nous fournit deux termes : ལྷ་འདུན་ས (*lha-hdun-sa*) « la terre de l'assemblée des dieux, » en sanscrit *dêva-sabhâ*, et ཆོས་བཟང (*chhos bzang*) « la loi fortunée, » *Sudharmâ*. La correspondance des mots sanscrits et des mots tibétains est certaine; elle est établie par l'Amara-

[1] *Bkah-hgyur*, section *Mdô*, vol. XX, 84 *b*, 85 *a*.

[2] Pour Jêtavana, on peut consulter Hiouen-Thsang, I, 296 (trad. de M. Stanislas Julien), et M. Spence Hardy, *A Manual of Buddhism*, p. 218-220.

kôsha[1]. Le mot *sudharmâ* est le nom de la salle où les dieux tenaient conseil; il a une physionomie tout à fait bouddhique et doit avoir été substitué à quelque terme brahmanique, peut-être au mot *Svarga*, nom du ciel, dont Indra était le seigneur, d'où lui vient le titre de *Svargapati*. C'est en effet de la demeure d'Indra qu'il est question dans notre texte, car il est le chef des dieux Trayaçtrinçat[2], chez lesquels le Buddha demeurait quand il récita notre sûtra. La présence de Çâkyamuni parmi eux est un des épisodes les plus célèbres de sa vie, peut-être parce qu'il est le plus fabuleux. On raconte que dans la septième année après l'acquisition de la Bôdhi, c'est-à-dire à l'âge de quarante-deux ans, il alla passer trois mois dans le ciel d'Indra, sur la pierre Kambala, pour y enseigner la loi à sa mère, qui, morte en lui donnant le jour, avait repris naissance parmi les dieux, et pour l'enseigner par la même occasion aux habitants du ciel[3]. Il est souvent question des prédications de Çâkyamuni dans Sudharmâ; un passage du Lotus de la bonne loi y fait

[1] *Amarakôcha*, édit. de Loiseleur-Deslongchamps, p. 10, l. 1, et manuscrit tibétain de la Bibliothèque impériale.

[2] Les dieux Trayaçtrinçat ou les trente-trois dieux se divisent comme suit : 12 Adityas, 8 Vasus, 11 Rudras, 2 Açvins. Indra, roi des dieux, fait le 34°; il est mis en dehors du nombre total, sans doute à cause de sa royauté. Burnouf a montré que ces divinités sont védiques et que les bouddhistes les ont purement et simplement adoptées. (*Intr. à l'hist. du Buddh. indien*, app. IV, p. 604 et suivantes.)

[3] Sp. Hardy, *A Manual of Buddh.* 298 et suiv. — *Life of Gautama* (Bennett), p. 93 et suiv.

allusion en ces termes : « Soit que, dans la salle de l'assemblée des dieux nommée *Sudharmâ*, il (le Bôdhisattva) enseigne la loi aux dieux Trayaçtriñçat[1]. » Le quatrième sûtra du XXVII[e] volume du Mdô est intitulé *Trayaçtrinçat-parivarta*, « chapitre des Trayaçtrinçat, » et commence ainsi : « Bhagavat résidait au milieu des trente-trois dieux, près de l'arbre (appelé) de la réunion complète, assis sur la pierre plate du fils de dieu Armoniga, par compassion pour sa mère qui opère des prodiges (Mâyâdêvî)[2]. . . . . » La promulgation de notre sûtra se rapporterait donc à cette période de la vie fabuleuse du Buddha. Ce ne serait pas une raison péremptoire pour en repousser l'authenticité, puisque le voyage de Çâkyamuni au ciel, raconté dans les textes pâlis, doit être une tradition très-ancienne et rapprochée des origines, et que d'ailleurs on peut aussi bien faire tenir au Buddha des discours réels sur des théâtres fictifs que des discours fictifs

[1] *Lotus de la bonne loi*, p. 219.

[2] Nous ne retrouvons ici ni *sadharmâ*, ni *dêvasabhâ*. — En revanche, il est question de la célèbre pierre Kambala, présentée comme le trône d'Indra chez les bouddhistes. Notre texte l'appelle Armoniga (ou Angmoniga), à moins que ce nom ne soit celui de quelque divinité; mais je ne le crois pas : du reste, je ne puis rechercher ici ce qu'est la « Kambala stone » de la Vie de Gautama par le missionnaire Bennett. — Notre texte paraît parler d'un « arbre (*shing*) de *la réunion complète*. » Mais comme le terme explicatif (*jés bya va*=*nâma*) qui accompagne tous les noms propres fait défaut, je ne suis pas certain qu'il s'agisse d'un arbre.— La mère du Buddha, Mâyâdêvî est désignée dans ce texte par un qualificatif qui est en quelque sorte un commentaire de son nom ou un synonyme.

dans des lieux historiques. C'est cependant un caractère assez remarquable que cette scène imaginaire du troisième sûtra, opposée aux circonstances de lieu toutes naturelles énoncées dans les deux premiers.

A cette première particularité s'ajoute la nature de l'auditoire, qui, dans notre sûtra, a un caractère mahâyâniste très-prononcé. L'élément humain, c'est-à-dire les douze cent cinquante Bhixus qui forment l'assemblée des deux sûtras précédents, s'y trouve notablement réduit; on ne compte plus que cinq cents de ces personnages historiques. Quant à l'élément fantastique, il est, soit augmenté, soit développé ou précisé : ainsi les dieux viennent s'adjoindre aux Bôdhisattvas; le nombre de ceux-ci reste indéterminé comme dans le deuxième Chatur Dharmaka; mais ce qui est remarquable, c'est qu'il y a un commencement d'énumération; deux de ces Bôdhisattvas, Maitrêya et Manjuçrî, sont cités. Maitrêya est le Buddha qui doit venir quand la période assignée à Çâkyamuni sera achevée; c'est du reste un des personnages préconisés chez les bouddhistes du Sud. Quant à Manjuçrî, il appartient tout entier au Mahâyâna et au bouddhisme du Nord; il en est un des héros favoris. Dans la plupart des sûtras du Grand Véhicule, il apparaît soit pour faire des questions, soit pour donner des réponses. C'est lui, par exemple, qui, dans le Chatuskha Nirahâra, récite quarante-trois énumérations quaternaires. Dans notre Nirdêça, le rôle important n'appartient pas à

Manjuçrî; il n'y a même pas de question posée; l'enseignement est donné spontanément par Çâkyamuni à Maitrêya. Manjuçrî n'est qu'un simple auditeur; néanmoins, sa présence, plus encore que celle de Maitrêya, nous met en plein Mahâyâna.

La forme sous laquelle l'enseignement est présenté dans ce sûtra est encore plus caractéristique que tout le reste. Les quatre préceptes sont donnés en des termes inintelligibles : ce sont autant d'énigmes à deviner. Les préceptes contenus dans les sûtras précédents s'entendent d'eux-mêmes; ceux-ci exigent un commentaire; cette forme seule est déjà l'indice d'une période avancée, un signe de décadence. Ce besoin de recourir à des formes obscures pour piquer la curiosité peut avoir son origine dans la nécessité de surexciter la mémoire, mais il a certainement aussi pour cause la manie d'affecter la profondeur. En un mot, il y a là un jeu de l'école, une bizarrerie scholastique qui nous montre dans ce traité, au moins sous sa forme actuelle, une production sans doute assez moderne du Grand Véhicule.

Cependant, si nous regardons au sens et à la pensée, nous ne trouvons pas la mystérieuse profondeur que la forme affectait. Ce sûtra veut être difficile et élevé; il est, en définitive, assez simple; l'idée principale en est même vulgaire : c'est une recette pour effacer les péchés. Cette notion n'est pas spéciale au bouddhisme; la lecture du Mahâbhârata ou d'une portion même fort petite du Mahâ-

bhârata a le pouvoir d'effacer les péchés; il n'est donc pas étonnant qu'un sûtra bouddhique ait la même vertu. Ce moyen mécanique de faire disparaître la souillure du mal est sans doute très-peu relevé et annonce une religion bien mesquine ou bien déchue; cependant l'obligation imposée aux Bôdhisattvas de méditer ce sûtra redonne un peu de valeur à l'emploi qu'on en doit faire, car il est évident que la pensée fondamentale du texte est de recommander l'adoption de certains principes et de tracer certaines règles de conduite.

Quels sont ces principes et ces règles et dans quels rapports se trouvent-ils avec les préceptes énoncés dans les sûtras qui précèdent? Je crois apercevoir dans la pensée qui a inspiré ces trois textes une suite, un développement qui ne résulte pas, il est vrai, d'une conception première, mais qui s'est formé peu à peu, progressivement. Ainsi le premier de nos sûtras explique ce qu'il faut éviter comme mauvais, le deuxième ce qu'il faut pratiquer comme le bien, le troisième par quels moyens après être tombé dans le mal on peut revenir au bien. Il y a donc là un système qui s'est développé spontanément, chaque période ajoutant quelque chose à la donnée fournie par la période précédente. C'est là ce qui résulte de l'examen de nos sûtras considérés ensemble et envisagés au point de vue de l'esprit qui les a inspirés.

Si nous regardons aux détails et que nous prenions, analysions et interprétions chaque précepte

du Nirdêça, nous verrons qu'ils reproduisent d'une manière plus ou moins fidèle et complète les préceptes du deuxième Chatur Dharmaka, ou y font tout au moins une allusion assez marquée.

Ces quatre préceptes se divisent naturellement en deux classes; la seconde, dont nous nous occuperons plus tard et qui comprend le troisième et le quatrième précepte, est caractérisée par le mot སྟོབས (*stôbs*, « force »). La première, qui se compose du premier et du deuxième précepte, est caractérisée par le mot ཀུན་ཏུ་སྤྱོད (*kun-tu-spyôd*). C'est elle que nous allons étudier tout d'abord.

ཀུན་ཏུ་སྤྱོད est formé des mots *kun-tu* « totalement, » répondant aux prépositions sanscrites *â*, *pari*, *san*, et de *spyôd*, « pratiquer, user, » qui traduit le sanscrit *char;* les composés *âchar*, *parichar*, *sanchâr* signifient « aller, fréquenter, faire, cultiver. » Le mot de notre texte se trouve dans le titre[1] du 4e traité du volume IIIe du *Rgyad* (viie section du Kandjur), comme équivalent du terme sanscrit *sanchârya* et avec le sens de « pratique continuelle. » Telle paraît bien être la valeur de notre terme; il signifie « pratiquer assidûment. »

Quelles choses ou quelles personnes le sûtra ordonne-t-il de pratiquer assidûment? C'est d'abord རྣམ་པར་སུན་འབྱིན (*rnam-par-sun-hbyin*). D'après Schmidt, ***sun-hbyin*** signifie « contredire, blâmer, accuser, » et s'interprète par l'expression plus claire *skyôn*

[1] *Yoginî sanchârya*, en tibétain *Rnal hbyor-mai kun-tu spyôd-pa.*

brdjôd, « dire les manquements. » Ces sens se rattachent assez bien au sanscrit *apavâdah*, « contradiction, malédiction, querelle, » donné par le dictionnaire tibétain-sanscrit avec plusieurs autres mots douteux; seulement notre texte y ajoute l'adverbe *rnam-par*, qui répond aux prépositions sanscrites *abhi*, *anu* et *vi*; en ajoutant ces prépositions non pas à *apavâdah*, mais au mot simple *vâdah*, nous avons les expressions *abhivâdah*, *anuvâdah*, *vivâdah*, dont la dernière seule, par les significations de « litigatio, altercatio, » rentre dans le sens que notre texte paraît requérir. Cependant il faut élargir le sens de ce mot et lui attribuer l'idée de *blâme*. Traduirons-nous « pratiquer le blâme » ou « fréquenter une personne qui blâme? » Grammaticalement, les deux traductions sont possibles. Si l'on adoptait le premier sens, il ne pourrait être question que du blâme que l'on ferait de ses propres actes. Devons-nous voir là une allusion à la conscience morale, à un examen intérieur et approfondi que l'homme coupable ferait de lui-même? Il est plus probable qu'il s'agit ici d'un critique sévère, d'un juge inflexible. En effet le Kandjur recommande que l'on fasse choix d'un censeur[1]. Je crois apercevoir ici une réminiscence ou une reproduction du précepte

[1] *Dulva*, I, 335-357. Le mot employé dans cette partie du Kandjur est *dgag-dbye* « celui qui interdit » et diffère du mot de notre texte. Il paraît d'ailleurs désigner une sorte de magistrat chargé de veiller au bon ordre de la communauté, et non pas de surveiller la conduite individuelle des Bhixus. Il y a là deux choses bien distinctes, mais qui ont bien entre elles une certaine analogie.

qu'il ne faut pas abandonner « l'ami de la vertu. » Cet « ami de la vertu, » nous avons reconnu que, d'après les textes soumis à notre examen, c'est Çâkyamuni lui-même. Mais nous ne devons pas oublier que les acceptions de «guide spirituel, directeur,» assignées au mot Kalyâna-mitra ne peuvent être dépourvues de fondement. L'«ami de la vertu» peut être, à défaut du Buddha ou même à côté de lui, un Bhixu éminent, un modèle de vertu, un censeur, un juge; je crois donc que c'est là ce que notre texte a en vue, et ce premier précepte de notre sûtra me paraît répondre au deuxième du sûtra précédent.

Le second précepte est relatif à ce que le texte appelle གཉེན་པོ (*gñên-pô*), mot rendu dans le dictionnaire tibétain-sanscrit par le terme *pratipaxa*. On ne peut guère hésiter, ce semble, sur le sens de « ennemi, adversaire. » Cependant, si l'on regarde à l'étymologie, *gñên* paraît être lié à *ñê*, « proche; » et d'ailleurs le mot *gñên-pô* lui-même a aussi la signification de « beau-frère, parent. » Je n'ai pas à expliquer comment la notion de « proche, parent » a conduit à celle « d'ennemi. » Mais je suis tenu de fixer le sens de *gñên-pô* dans notre texte. La traduction « parent » serait-elle admissible? S'il pouvait être ici question d'un parent, ce ne serait que pour l'opposer au juge sévère du précepte précédent; mais nous aurions alors un flatteur, un complaisant, tout le contraire de ce qu'il faut à un homme coupable. Il est évident que le mot *gnên-pô* ne peut

avoir un sens contraire, doit avoir un sens analogue à celui de *rnam-par-sun-hbyin*, et dès lors il ne peut désigner autre chose qu'un ennemi [1].

Ce précepte contient donc une recommandation de «cultiver les ennemis, d'en tirer avantage.» C'est en quelque sorte le complément du précepte précédent. Après avoir énoncé le devoir de profiter d'un juge sévère, on dit qu'il faut profiter d'un ennemi. Le texte ne peut pas aller jusqu'à avancer qu'il est nécessaire de se faire des ennemis; il soutient au moins qu'il importe de tirer bon parti de leur hostilité. C'est aussi une idée admise chez nous que les ennemis ont leur utilité, parce que, connaissant leur malice, on fait moins mal ou mieux qu'on ne ferait, si l'on savait ne pas les avoir. Le même dicton s'applique aux critiques, de quelque espèce qu'ils soient; en effet, de critique à ennemi, il n'y a souvent pas de différence, ou il n'y en a que dans le sentiment qui les anime. Ces préceptes bouddhiques n'ont donc rien qui soit en désaccord avec notre sagesse moderne occidentale.

Le commentaire contenu dans notre sûtra ajoute une explication qui paraît justifier assez bien notre interprétation; «il faut cultiver avec soin le critique sévère, dit-il, parce que si l'on a fait des actions vi-

[1] Dans tous les cas, l'emploi du mot *gñén-pô* vient à l'appui de l'acception donnée au terme précédent. Nous avons pu hésiter pour traduire cette expression entre «censure» et «censeur.» Mais *gñén-pô* ne peut être l'objet d'un doute; ce mot désigne une personne, d'où la conclusion toute naturelle que *rnam-par-sun-hbyin* en désigne une également.

cieuses, le repentir abonde (par suite des représentations et des remontrances de ce juge inflexible); il faut cultiver avec soin l'ennemi, parce que si l'on a fait des actions vicieuses (comme l'ennemi ne manque pas de les découvrir et de les flétrir), on fait beaucoup d'efforts pour accomplir des actes de vertu. » Et ici, je remarque que le mot « effort » est rendu par ཤིན་ཏུ་བརྩོན་པ (*shin-tu-brtsôn-pa*). Or le mot *brtsôn-pa* est un des éléments du nom tibétain de la quatrième pâramitâ, *vîrya*, « l'énergie, » traduit en tibétain par བརྩོན་འགྲུས་པ (*brtsôn-hgrus-pa*), expression dans laquelle *hgrus-pa* n'est qu'une redondance, une réduplication de *brtsôn*. Je ne sais si l'on doit voir ici la mention de cette *pâramitâ*, mais il me semble au moins qu'un rapprochement s'opère nécessairement entre notre passage et celui du *Chatur Dharmaka* où la troisième *pâramitâ*, la *xânti* ou « patience, » est citée et suivie d'un terme qui, au premier abord, nous avait paru pouvoir se rapporter à la quatrième *pâramitâ*. Nous avons conclu négativement. Mais il n'est pas prouvé, pour cela, que l'auteur du Nirdêça n'ait pas eu en vue, dans le passage qui nous occupe, celui du *Chatur Dharmaka*, que j'en rapproche.

Tout au contraire, soit qu'il ait voulu remplacer l'expression employée dans ce sûtra par un terme plus clair et plus positif, soit qu'il ait voulu substituer à la *xânti* ou troisième pâramitâ le *vîrya*, qui est la quatrième, et qui, d'ailleurs, convient mieux

à son sujet, il est probable qu'il aura été dirigé, dans le choix de cette expression, par le texte du *Chatur Dharmaka.* Il n'en résulte nullement que le terme obscur et incertain de ce sûtra དྲེས་པ ou ངེས་པ doive être expliqué d'après l'expression employée dans le Nirdêça, ou que nos conclusions sur le *Chatur Dharmaka* doivent être modifiées; nous sommes seulement autorisé à affirmer, d'après ce rapprochement, que l'auteur du *Nirdêça sûtra* s'est inspiré du deuxième *Chatur Dharmaka*, et que son deuxième précepte sur l'énergie causée par l'existence des ennemis rappelle le précepte du *Chatur Dharmaka* sur la patience et la fermeté, de même que son premier précepte sur le repentir et l'utilité qu'on doit retirer d'un critique sévère rappelle le devoir de ne pas abandonner l'ami de la vertu.

Le *repentir* qui efface les péchés anciens, l'*énergie* qui préserve des péchés nouveaux, tels sont donc au fond les objets des deux premières recommandations de notre sûtra. Si ces deux mots, qui présentent à l'esprit des notions claires et précises, doivent être considérés comme l'expression vraie et définitive de ces deux préceptes, et s'ils doivent être pris comme base d'explication, l'interprétation donnée plus haut des termes énigmatiques auxquels ils correspondent s'en trouvera troublée, sinon modifiée. Il ne serait pas difficile, pour le premier terme, de substituer les mots « blâme, jugement, censure » aux mots « critique, juge, censeur. » Car avec de tels changements l'idée fondamentale ne varie pas,

et d'ailleurs, dans le drame qui s'accomplit au fond de l'âme entre le bien et le mal, le juge, le coupable et le jugement sont indissolublement unis. L'accord est donc facile entre le terme officiel du premier précepte et celui du commentaire; mais pour le deuxième, il l'est beaucoup moins. Comment associer les termes *ennemi* et *énergie* de manière à leur faire exprimer une idée commune? Ce n'est pas la qualification de « ennemi, » c'est celle de « auxiliaire » qui convient ici à l'énergie. Serait-ce une raison pour donner ici à *gnên-pô* l'acception de « parent » signalée plus haut? Ou le mot *gnên-pô* devrait-il peut-être se prendre dans le sens de « ennemi » (du mal)? Nous avons en tibétain l'expression *dug-gnên-pô*, « ennemi du poison, contre-poison. » Notre texte voudrait-il dire que l'*énergie* est l'antidote du mal moral?

Les deux premiers termes du *Chatur Nirdêça* sont donc enveloppés encore d'un certain nuage, et il n'est pas possible d'en déterminer d'une manière rigoureusement exacte la véritable acception; mais le sens définitif des préceptes ne peut faire l'objet d'un doute : ce sûtra nous présente le *repentir* et l'*énergie* comme les deux premiers moyens de relèvement pour l'homme tombé. Une idée si claire et si juste à la fois peut nous faire passer par-dessus l'obscurité des formules sous lesquelles on a cherché à la voiler.

Nous arrivons maintenant aux deux préceptes qui renferment le mot *force* (སྟོབས). Comme le pre-

mier des deux présente assez de difficultés, nous nous occuperons d'abord du deuxième, intitulé *la force du soutien.*

Qu'est-ce que cette « force? » Personne assurément ne le devinerait, et l'explication de cette pédanterie scolastique, donnée par un adepte, peut seule nous l'apprendre. La « force du soutien » consiste dans deux choses : 1° aller en refuge dans le Buddha, la Loi et l'Assemblée; 2° ne pas abandonner l'esprit de Bôdhi. La première de ces conditions nous représente la profession de foi bouddhique, qui paraît très-ancienne, et est l'acte par lequel on se déclare prêt à entrer dans la société religieuse fondée par Çâkyamuni. Il est remarquable que cette formule ne se trouve dans aucun des sûtras précédents. Est-ce omission involontaire et négligence, ou omission préméditée? On s'explique facilement son absence dans le premier sûtra, destiné à des hommes encore impropres à comprendre ou à prononcer cette formule; mais on s'étonne que le deuxième *Chatur Dharmaka*, dans l'esprit duquel entre une déclaration nette et précise de la foi bouddhique, ne la renferme pas. Soit qu'elle ait été jugée trop élémentaire, soit qu'il ait paru inutile de la répéter, puisque le sûtra s'adresse à des êtres qui l'ont déjà prononcée, elle y manque. Mais le Nirdêça comble cette lacune; il complète, sur ce point, son devancier, et il ajoute à cette sorte de rectification la reproduction littérale du premier précepte de ce sûtra, la recommandation de « ne pas aban-

donner l'esprit de Bôdhi. » On voit par là le rôle de la profession de foi bouddhique : c'est la première et indispensable condition pour arriver à la perfection. Mais ce qui importe surtout pour l'intelligence de notre sûtra, c'est de constater que le précepte emphatiquement appelé la *force du soutien* n'est au fond que le premier précepte du deuxième *Chatur Dharmaka*. Cette identification est plus frappante qu'aucune de celles que nous avons signalées, car nous avons ici la répétition textuelle des mêmes termes : « ne pas abandonner l'esprit de Bôdhi. »

Nous avons examiné trois des quatre préceptes, et chacun d'eux a pu être rapproché d'un des préceptes du deuxième *Chatur Dharmaka*. Le même parallélisme ferait-il défaut pour le quatrième? Si ce précepte se trouvait isolé en face de celui qui lui correspond dans l'autre sûtra, assurément on aurait de la peine à les identifier. Celui du deuxième *Chatur Dharmaka* est simple et clair : ne pas abandonner la retraite dans la forêt, en un mot, les obligations de la vie monastique et de la discipline bouddhique; celui du *Nirdêça sûtra* l'est bien moins, c'est la *force de renouveler*. L'expression est ici aussi embarrassée que la pensée; le tibétain dit : སར་ཆུད་པར་བྱེད་པ (*sôr chhud-par byèd-pa*). Schmidt donne comme équivalent l'expression *sôr hdjud-pa*, « améliorer, restaurer, réparer. » Il rattache *sôr* (au locatif) à *sô* ou *sô-ma*, « neuf, frais. » Quant au mot

འཛུད་པ, dont ཚུད[1] n'est qu'une forme verbale, il est synonyme de འཛུག, «mettre.» L'expression entière signifie donc «renouveler, rajeunir» et répond exactement à notre phrase «remettre à neuf.» Mais que s'agit-il de remettre à neuf? Le commentaire devrait nous le dire; il se borne à nous apprendre que «quand on a pris, accepté une obligation, on obtient une obligation impérissable ou inébranlable.» Il y a ici entre les mots *blangs*, «prendre,» et *thôb*, «obtenir,» une opposition dont je ne me rends pas facilement compte; s'agirait-il d'une double obligation, l'une acceptée par celui qui a péché, l'autre acceptée par un inconnu et tout à l'avantage du premier, puisqu'elle ne doit pas prendre fin? Cette supposition que les expressions du texte semblent suggérer est très-peu satisfaisante; à peine se comprend-elle. Nous devons faire ici ce à quoi les commentaires nous obligent trop souvent, nous servir

[1] Le texte porte ཚུད, qui doit être un passé; mais c'est une forme peu régulière, car Schmidt ne la donne pas, et les verbes qui ont la radicale ཛ la changent d'ordinaire au passé, en ཙ, ཛ on ཇ, jamais en ཚ (semblablement, ceux qui ont la radicale ཛོ la changent en ཙོ ou en ཟ, et le verbe འཛོད est aussi un équivalent de འཛུད). — L'aspirée ཚ de ཚུད appartient proprement à l'impératif: ainsi le verbe འཛུག fait à l'impératif ཚུག. Si nous suivons les analogies, ཚུད sera également l'impératif de འཛུད. Cependant il est évident que ce mot n'a pas le sens de l'impératif et ne peut être qu'un passé de forme irrégulière.

du texte pour expliquer le commentaire, tout autant que du commentaire pour expliquer le texte. Or, puisqu'il s'agit de renouveler, ce renouvellement doit s'appliquer, selon toutes les apparences, à une obligation faible et sans force à l'origine, mais qui prend de la force et devient indestructible à mesure que l'obligé renouvelle, soit extérieurement, soit plutôt tacitement et en lui-même, l'obligation contractée. Quelle est cette obligation? La comparaison des textes nous l'enseigne : peut-elle être autre chose que l'obligation de pratiquer la retraite dans la forêt et les autres ordonnances de la discipline bouddhique, d'après le quatrième précepte du deuxième *Chatur Dharmaka?* L'engagement de celui qui entre dans la société bouddhique n'est pas irrévocable; il lui est toujours permis de le rompre et de rentrer dans la société laïque. Il faut donc une certaine force de volonté, une détermination bien arrêtée, pour rester dans un état dont on n'avait d'abord pu voir tous les inconvénients; de là sans doute la nécessité que le moine bouddhiste renouvelle incessamment l'engagement qu'il a pris de renoncer au monde, et c'est sans doute à la possibilité d'une rupture de cet engagement et aux moyens de l'empêcher que notre texte fait une allusion, obscure assurément, mais qui s'éclaire un peu par un examen attentif du contexte et des textes parallèles.

Ce précepte, ainsi ramené à une expression claire et intelligible, me paraît être le même que

celui qui est répété deux fois dans le *Chatushka Nirahâra* (XXI, 2, et XXXI, 2); et qui est conçu en ces termes : « Il ne faut pas se départir de son vœu. » Une autre sentence, répétée également dans les mêmes articles (XXI, 4, et XXXI, 3), et exprimant cette pensée « que l'on doit tenir sa parole ou faire en sorte que les actes soient conformes aux paroles, » me paraît rentrer dans la même idée. Les phrases du *Chatushka Nirahâra* sont à la fois plus précises dans leur expression et plus générales dans leur portée que le précepte correspondant du *Chatur Nirdêça.* Mais l'interprétation spéciale que nous avons donnée du précepte de ce dernier sûtra, et que nous n'hésitons pas à appliquer aux autres, est d'autant plus admissible et doit être d'autant moins regardée comme trop restrictive ou arbitraire qu'elle résume plus complétement l'idéal des bouddhistes sur la question, car, lorsqu'il s'agit d'obligation, de vœu et de fidélité, ils se représentent immédiatement le vœu par lequel on entre dans la société religieuse et la fidélité avec laquelle on en observe la discipline. Cette fidélité-là est pour eux la garantie de toutes les autres et les comprend toutes.

Comme les deux articles du *Chatushka Nirahâra* invoqués plus haut contiennent des prescriptions qui présentent une assez étroite analogie avec les préceptes de nos derniers sûtras, nous ne croyons pouvoir mieux faire, en terminant, que de citer ces deux articles :

XXI.

1. Ne pas abandonner l'esprit de Bôdhi.
2. Ne pas se départir de son vœu.
3. Ne pas abandonner ceux qui sont allés dans le refuge.
4. Quand on s'est lié par la parole, que toutes les paroles soient (trouvées) vraies.

XXXI.

1. Ne pas se départir de l'esprit de Bôdhi.
2. Ne pas se départir de son vœu.
3. Ne pas se départir d'une manière d'agir conforme à la parole prononcée.
4. Ne pas se départir d'un zèle pur.

Nous voyons par ces rapprochements que quelques-unes des prescriptions de nos trois sûtras ont été disséminées dans des traités plus étendus; peut-être l'examen d'un plus grand nombre d'ouvrages permettrait-il de les retrouver toutes. Ces trois petits écrits n'en ont pas moins conservé leur individualité; cette individualité s'est maintenue en dépit du travail d'absorption qui probablement en a fait périr bien d'autres. J'attribuerais volontiers cette résistance victorieuse à l'autorité dont devait jouir le premier de nos sûtras. Pour rendre la chose plus évidente au lecteur, je réunis et mets en regard les prescriptions des trois sûtras, en faisant précéder celles du troisième des numéros de celles du deuxième auxquelles elles correspondent, comme

je crois l'avoir montré d'une manière satisfaisante. Quant aux deux premiers sûtras, je ne prétends établir aucune corrélation entre leurs préceptes respectifs, malgré la ressemblance de leurs formules :

I.

Éviter :

1. Les femmes;
2. Les palais des rois;
3. La beauté de la forme;
4. La richesse.

II.

Ne pas abandonner :

1. L'esprit de Bôdhi;
2. L'ami de la vertu;
3. La patience et la fermeté;
4. L'habitation dans la forêt.

III.

Observer :

(2) L'usage d'un critique sévère (repentir);

(3) L'usage d'un ennemi (énergie);

(4) La force de renouveler (*fidélité au vœu et à la discipline*);

(1) La force du soutien (triple refuge, esprit de Bôdhi).

Il est aisé de voir que ces trois sûtras sont destinés à se compléter les uns les autres; leur succession et leur âge relatif se reconnaissent facilement,

tant par le fond des idées que par la forme de l'exposition et certains détails caractéristiques. Chacun d'eux paraît avoir été fait avec connaissance du précédent, moins pour l'annuler ou le remplacer que pour le compléter et y ajouter quelque chose, en formant du tout un enseignement gradué qui convienne à tous les états, à toutes les situations extérieures ou intérieures, à tous les besoins, à tous les degrés d'avancement ou de décadence dans la vie religieuse telle que la conçoit le bouddhisme.

Je suis tellement frappé des caractères d'authenticité du premier de nos sûtras, que je le considère comme devant exister chez les bouddhistes du Sud, et j'ai l'assurance qu'on rencontrera dans les livres pâlis un texte correspondant exactement à la traduction tibétaine. Je ne serais même pas étonné que les prescriptions du deuxième sûtra fussent trouvées réunies dans un sûtra du Sud différant par quelques termes seulement du texte du Kandjur; quant au troisième, il est possible que les préceptes qu'il contient se rencontrent sous une forme moins obscure et moins vague dans le bouddhisme primitif, mais je suis bien convaincu que la littérature du Petit Véhicule ne peut nous donner son égal.

SUTRA DES QUATRE PERFECTIONS

(CHATUSHKA NIRAHÂRA).

Dans un précédent travail sur les quatre préceptes, j'ai parlé plusieurs fois du *Chatushka Nirahâra*[1]; j'en ai même cité plusieurs articles. Malgré les obscurités fréquentes et les rêveries extravagantes qui le déparent, il me paraît utile de donner les énumérations quaternaires qu'il renferme au nombre de quarante-trois. J'avais songé d'abord à ne donner que cette liste; mais c'eût été lui ôter sa physionomie propre, et comme le sûtra où elle se trouve n'est pas fort long, je me décide à le donner tout entier; j'aurai soin seulement de détacher et de faire ressortir les énumérations qui en sont la partie essentielle. Toutefois, pour rendre cette lecture plus

[1] Transcription. Sanscrit : *u* = *ou*, *j* = *dj*, *ch* = *tch*, *sh* = *ch* ; *h*, ajouté à une consonne, exprime l'aspirée. — Tibétain : mêmes conventions, si ce n'est que *j* et *dj* s'expriment comme en français ; *ts'* représente l'aspirée de *ts*. — Les autres lettres ont la même valeur qu'en français.

facile ou plus intéressante, je crois devoir faire précéder la traduction de ce traité d'une analyse succincte et de quelques considérations.

Le *Chatushka Nirahâra* est un sûtra de Grand Véhicule, comme le titre l'atteste et comme la contexture du récit le démontre. Les quarante-trois énumérations y sont faites par Manjuçrî[1]. Ainsi que je l'ai déjà fait observer, le Buddha n'y joue qu'un rôle passif, au moins dans la première partie; l'enseignement y est donné à un dieu du Tushita, qui se trouvait mêlé, avec d'autres dieux, à l'assemblée des Bhixus et des Bôdhisattvas. Après avoir entendu successivement les enseignements du Buddha, qui ne nous sont pas rapportés, et ceux de Manjuçrî, donnés tout au long, le dieu, par reconnaissance, couvre l'assemblée de fleurs surnaturelles, ce à quoi les bouddhistes répondent par une apparition de Bôdhisattvas, en nombre immense: moment solennel signalé par un sourire du Buddha! La présence de ces personnages devient alors le sujet de la discussion. Après avoir donné une idée de leur nombre incalculable, on fait remarquer que ces êtres extraordinaires ont été amenés à la perfection par Manjuçrî et son enseignement des *Nirahâra* : ce qui provoque deux énumérations nouvelles, les *trente-cinq causes de maturation* et les *dix sujets d'orgueil* d'un Bôdhisattva. Le sûtra se termine par un éloge de la loi du Buddha, qui, en prévision de son Nirvâna prochain,

[1] M. Vassilief fait remarquer que la tâche de répandre le bouddhisme incombe surtout à Manjuçrî. (*Le Bouddhisme*, p. 125.)

confie à Maitrêya, son futur successeur dans la série des Buddhas, et à ses disciples, continuateurs de son œuvre pendant la période qui lui est échue à lui-même, l'ensemble de sa doctrine et spécialement la partie qui fait l'objet du sûtra, *les quatre Nirahâra*, décorés aussi du titre de « chemin de la maturation parfaite des Bôdhisattvas. » Ainsi, quoique la partie essentielle de l'enseignement ne soit pas donnée dans le sûtra par le Buddha lui-même, cet enseignement est approuvé, confirmé et même dénommé par le Buddha. Cette disposition tient à une tradition qui doit remonter aux origines du bouddhisme; car dans plusieurs épisodes de la vie de Buddha, épisodes authentiques selon toute apparence, ou établis sur des récits très-anciens, on voit Çâkyamuni confier à tel ou tel de ses disciples l'exécution de tel ou tel acte, l'enseignement de telle ou telle doctrine.

Je me réserve de faire aux différents passages de la traduction les remarques les plus importantes que le texte paraîtra requérir; je veux seulement, dès à présent, entrer dans quelques considérations générales.

Ce n'est pas par cette expression, *les quatre perfections*, mais par celle-ci, *les perfections, quatre par quatre*, qu'il faudrait traduire le sanscrit *Chatushka Nirahâra*. Peut-être le suffixe *ka* a-t-il cette valeur distributive : le tibétain ne l'exprime pas; le terme qu'il emploie, *vji-pa*, signifie ordinairement « quatrième, ou composé de quatre, » ce qui n'est point

ici le cas. Notre texte se compose de quatre fois quarante-trois, ou cent soixante-douze propositions, groupées quatre par quatre. Chaque groupe est pourvu d'un titre.

Que représentent ces cent soixante-douze propositions? Je remarque d'abord que quelques-unes sont répétées plusieurs fois, tantôt avec quelques variantes, tantôt dans des termes identiques. Il y aurait donc un travail à faire pour ramener à l'unité ces divergences secondaires, et donner en quelque sorte la substance de l'énumération. Afin de présenter le sûtra dans sa forme native, nous ne ferons pas ce travail; mais nous le préparerons ou le faciliterons à ceux qui seraient tentés de le faire, en renvoyant d'un article à l'autre pour les termes communs qui s'y trouvent[1].

Toutes les cent soixante-douze propositions dont nous parlons n'ont pas une égale valeur : les dix derniers articles, par exemple, se rapportent à des rêves, à des hallucinations étranges. La vue d'un vase, d'une jeune fille offrant des fleurs, et d'autres visions semblables, peuvent avoir une certaine valeur allégorique, mais ne paraissent pas être dans un rapport immédiat avec la doctrine bouddhique. Nous insisterons peu sur cette partie de l'énumération; mais l'autre partie renferme de nombreux points de doctrine et de morale, points indiqués

[1] Plusieurs de ces termes se retrouvent dans le Lalitavistara, à l'énumération des « cent-huit portes de la loi. » (*Rgya-tch'er-rol-pa*, p. 39, 47.)

d'un mot, et dont chacun pourrait fournir la matière d'une explication détaillée. Aussi peut-on considérer le *Chatushka Nirahâra* comme une sorte de résumé du bouddhisme; les principales théories y sont représentées. Sans doute il est incomplet, et l'on peut y trouver des lacunes; mais cela n'empêche pas qu'on ne soit autorisé à y voir une sorte de concentration de la doctrine. Il y aurait une question plus épineuse à examiner, ce serait de rechercher s'il n'est pas spécial à une certaine école. Je ne saurais me prononcer sur ce point délicat; mais il me semble que notre sûtra se tient en dehors des discussions d'école, et se borne à rassembler, dans une sorte de catéchisme, les théories les plus importantes et les mieux reconnues du Grand Véhicule. Les expressions «joie excellente, pied, main, etc. des Bôdhisattvas,» indiquent suffisamment l'intention de graver dans la mémoire certains préceptes, tels que l'attention à écouter la loi, la libéralité, le détachement, etc. L'idée qui domine dans cette série de préceptes, c'est celle de la *perfection*, ou plutôt du perfectionnement appliqué à tous les êtres.

Cette idée de perfectionnement est exprimée par le mot sanscrit *Nirahâra*, qui ne se trouve pas dans les dictionnaires. Les titres des ouvrages du Kandjur ne l'offrent que deux fois, dans notre sûtra, et dans le *Bôdhisattva-Pratimôxa-Chatushka-Nirahâra*, qui en est voisin et fait partie du groupe de sûtras auquel appartient notre texte. Le mot tibétain qui traduit *Nirahâra* est *sgrub-pa*; dans plusieurs de ces

titres, il répond aux mots sanscrits *sâdhana*, *sâdhaka*, qui expriment l'idée « d'achèvement, de perfection. » Le terme *siddhi* « succès, réussite, » qui revient souvent dans les titres des ouvrages du système *tantrika* (section *Rgyud* du Kandjur), est presque constamment rendu par *grub*, qui n'est qu'une forme adoucie de *sgrub*. Le sens de notre expression *Nirahâra* est donc bien fixé. Elle exprime l'idée de « achever, consommer, conduire à la perfection, au terme suprême. » Voyons donc quels sont les moyens de réaliser cette perfection, d'après le sûtra qui en contient l'énumération.

CHATUSHKA NIRAHÂRA.

En langue de l'Inde : *Arya chatushka nirahâra nâma mahâyâna sûtra.* — En langue de Bod : *Hphags-pa vji-pa sgrub pa jés bya-va thêg-pa chhên-pô-i mdô.* — En français : *Vénérable sûtra de Grand Véhicule, intitulé les Quatre perfections.*

Adoration à tous les Buddhas et Bôdhisattvas. Voici le discours que j'ai entendu une fois. Bhagavat résidait à Çrâvastî, à Jêtavana, dans le jardin d'Anâthapindada, avec une grande assemblée de Bhixus, réunis au nombre de cinq cents Bhixus, et de cent mille Bôdhisattvas, n'ayant tous pour vêtement qu'un grand amulette[1], et avec tous les fils

[1] Expression singulière et difficile, dont voici l'explication littérale : *gô-chha* (cuirasse, — sanscrit *varma* ou *kavacha*); *chhen-pô* (grande, — sanscrit *mahâ*); *bgos-pa* (ayant revêtu, — sanscrit *sannaddha*) : = sanscrit, *mahâ-varma-sannaddha* « revêtu d'une grande armure. »

de dieux, qui vivent au sein *de la région* du désir, et qui vivent au sein *de la région* de la forme [1].

Puis Bhagavat, entouré complétement d'une assemblée de plusieurs milliers, regardant en avant [2], se mit à enseigner la loi.

Ensuite Manjuçrî-Kumâra-Bhûta [3], pour faire une

Le texte ajoute *sha stag* «simplement, seulement.» Les mots *kavacha*, *varma* «cuirasse,» se prenant dans le sens de «amulette,» ce qui est naturel, puisqu'un amulette est une arme défensive, j'adopte cette dernière acception. Je remarque seulement que le Dictionnaire tibétain-sanscrit donne la phrase *gô-chkha-bgôs-lta-bu* (qui devrait répondre à *varma sannaddha sadriça* «semblable à celui qui est revêtu d'une armure ou d'un amulette») avec le mot sanscrit *avasthita*. Si l'on adoptait cet équivalent, il faudrait traduire : «qui étaient là en simples assistants.» — La *cuirasse* est l'emblème de la vigilance dans le *Trisamvara nidêça*, ch. VII. (V. Vassilief, I, 156.)

[1] La région du *désir* est la région inférieure du ciel; la région de la *forme* est la région intermédiaire; il en existe une troisième, la région supérieure, dite *sans forme*, dont il n'est point parlé ici.

[2] *Regardant en avant.* Le tome VI de la *Société académique de Saint-Quentin* contient un mémoire sur deux figures du Buddha, l'une assise dans la position ordinaire, l'autre debout; l'auteur du mémoire, M. Textor de Ravisi, remarque (p. 309) que la figure debout a le *regard dirigé en avant*, tandis que la figure assise a les yeux baissés. Celle-ci représente bien certainement le *Buddha méditant*; il est donc probable que l'autre représente le *Buddha enseignant.* Cette particularité de la direction du regard n'est point indiquée dans la copie du bas-relief donné par M. Pavie, jointe par M. Foucaux à son Rgya tch'er rol-pa, et qui représente le Buddha dans les deux attitudes, celle de la méditation et celle de la prédication. Notre texte nous autorise à voir dans les figures qui ont le regard dirigé en avant le *Buddha prêchant.*

[3] Le nom complet de Manjuçrî, *Monjuçrî Kumâra Bhûta* «Manjuçrî, devenu jeune homme,» est bien connu. (Voy. *Lotus de la bonne loi*, p. 498-511 *et passim.*) Si les réflexions que j'ai faites sur le mot *kumâra* (voir plus haut, p. 74-76), et que je ne répète pas ici, sont

offrande, prit un baldaquin[1] en pierres précieuses, de la mesure de dix milles, et l'assujettit sur l'excroissance de la tête de Bhagavat. Or, au sein de cette assemblée, il y avait un fils de dieu, de la section du Tushita, appelé *Çrîbhadravat*[2], qui ne voulut pas se détourner de la Bôdhi parfaite et sans supérieure. Absorbé dans la méditation, il se mêla à cette séance, y prit place, et, s'étant levé de dessus le tapis où il était assis, il ramena son vêtement sur son épaule, mit en terre la rotule du genou droit[3], puis, ayant joint les mains et s'étant incliné du côté où était Manjuçrî-Kumâra-Bhûta, il adressa ces paroles à Manjucrî-Kumâra-Bhûta : « Manjuçrî-Kumâra-Bhûta, n'es-tu pas encore satisfait d'avoir accompli l'œuvre de l'offrande au Tathâgata? » — Manjuçrî reprit : « Fils d'un dieu, comment entends-tu ceci? Le grand Océan est-il jamais rassasié de toutes les eaux qu'il reçoit? » Le fils d'un dieu répondit : « Manjuçrî, cela n'cst pas. » — Manjuçrî repartit : « Fils

justes, celle désignation revient à dire, « Manjuçrî devenu Bôdhisattva, » ou simplement « le Bôdhisattva Manjuçrî. »

[1] *gdugs*, sanscrit *chhatra* « parasol. »

[2] *Crîbhadravat* ou *Crîbhadramat*. Le mot tibétain est *dpal-bzangs-ldan*. Le premier mot. *dpal*, rend toujours le sanscrit *crî*; le deuxième, *bzangs* (pour *bzang*), traduit le sanscrit *bhadra*, le suffixe *ldan* répond aux suffixes sanscrits *vat* et *mat*. Ce mot signifie « qui possède une henreuse fortune, ou la prospérité de la fortnne. » *Bhadraçrî* ou *bhadraçraya*, désigne le « santal. » Peut-être le nom signific-t-il « qui possède un santal, » et doit-il se lire *Bhadraçrîmat*. — On sait que le *Tushita* (joyeux) est nn des étages de la région du désir.

[3] Geste souvent décrit dans les sûtras, et qui sera reproduit de nouveau dans celui-ci même.

d'un dieu, tel qu'est le grand Océan, le lac profond, difficile à sonder, telle est la science sans mesure, immense, de celui qui sait tout, cette science qu'il faut poursuivre; et le Bôdhisattva a beau accomplir l'œuvre de l'offrande au Tathâgata, il ne doit jamais être satisfait. »

Le fils d'un dieu reprit : « Manjuçrî, par quel effort[1] le Bôdhisattva fera-t-il son offrande au Tathâgata. »

Manjuçrî répondit : « C'est au moyen de quatre efforts que le Tathâgata fera son offrande. Quels sont ces quatre efforts ? Ce sont :

Un effort pour la qualité de tout savoir;

Un effort pour le salut complet de tous les êtres;

Un effort pour que l'amour des trois joyaux ne soit pas brisé;

Un effort pour saisir complétement l'appareil (ou l'assemblage[2]) des qualités du champ de Buddha.

Fils d'un dieu, ce sont là les efforts au nombre de quatre, par lesquels le Bôdhisattva fera des offrandes au Tathâgata. »

Le fils d'un dieu reprit : « Manjuçrî, en faveur de Brahmâ, qui a les cheveux noués au sommet de la tête, et qui réside parmi les fils des dieux de la sec-

[1] « Effort » *dmigs*, que le Dictionnaire tibétain-sanscrit rend par des mots empruntés aux racines *labh*, *rabh* (pratilambha, âlambha, ârambhana, vilambhâlaban), et qui expriment l'idée de « tendre à une chose, la saisir, l'entreprendre. » Il s'agit sans doute d'un effort de la pensée, d'une aspiration, plutôt que d'un déploiement d'activité extérieure.

[2] *Bkôd* « fondation, construction. »

tion de Brahmâ[1], développe bien, je t'en prie, ô Manjuçrî, cette exposition suivie de la loi, appelée *les quatre perfections du chemin des Bôdhisattvas*. Moi et cette assemblée tout entière, nous désirons l'entendre. Manjuçrî, on ne refuse pas aux Bôdhisattvas la communication de la loi; on ne refuse pas de les faire participer[2] à la doctrine de celui qui enseigne. »

Manjuçrî répondit : « Fils d'un dieu, écoute, et retiens bien, je t'exposerai cet enchaînement de la doctrine appelée *les quatre perfections* (*Nirahâra*[3]).

[1] *Brahma-kâyika* : Ces dieux habitent la plus basse des quatre régions de la contemplation. Leur chef, Brahma, est toujours décrit avec sa touffe de cheveux. (Voyez *Rgya-tch'er-rol-pa*, p. 366 et suiv.)

[2] *Dpé-mkhyud* : « Retenir ses livres, refuser de les prêter. » Expression singulière et originale, très-significative.

[3] Je donne les *nirahâra* sans reproduire la forme tibétaine, qui met en tête de chacun d'eux l'introduction : « Fils d'un dieu, voici les quatre..... — Quels sont ces quatre? — Ce sont..... » et à la fin, la conclusion répétant le titre : « Fils d'un dieu, tels sont les quatre..... » Je me borne à traduire le titre et les sentences de chaque article, en lui donnant un numéro en chiffres romains, en même temps qu'un numéro en chiffres arabes à chacune des sentences. Pour faciliter les comparaisons, j'ajoute après chaque mot important les articles ou les sentences dans lesquels on peut les retrouver; le chiffre romain, quand il est seul, indique que le terme dont il s'agit se trouve dans le titre, ou est répété dans les quatre sentences de l'article auquel on renvoie. Pour les mots qui reviennent souvent, tels que les mots « être, loi, » je me borne à indiquer tous les passages dans le premier où ils se rencontrent, et à renvoyer ensuite à ce premier passage chaque fois que ces mots se retrouvent. Les notes explicatives, mises au bas des pages pour ces articles, portent en tête le numéro de l'article en chiffres romains, et renferment intérieurement les numéros des sentences pour lesquelles il a paru bon de faire quelques remarques. Les lettres du texte insérées entre

I.

བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་རྣམས་ཀྱི་ལྷག་པའི་བསམ་པའི་སེམས་བསྐྱེད་
པར་རིགས་པར་བྱའོ།།

1. སེམས་བན་དཔག་ཏུ་མེད་པ་བསྡུ་བའི་ཕྱིར་སེམས་བསྐྱེད་པ།
2. སེམས་ཅན་དཔག་ཏུ་མེད་པ་ཡོངས་སུ་སྨིན་པར་བྱ་བའི་ཕྱིར ◦།
3. དགེ་བའི་རྩ་བ་དཔག་ཏུ་མེད་པ་བསགས་པའི་ཕྱིར ◦།
4. སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཆོས་དཔག་ཏུ་མེད་པ་མངོན་པར་རྫོགས་པར་རྫོགས་པར་བྱ་བའི་ཕྱིར ◦།

CE QU'IL EST CONVENABLE QUE LES BÔDHISATTVAS PASSENT POUR CRÉER LA PENSÉE D'UN DÉSIR ÉLEVÉ (XXII, 1).

1. Créer une pensée en vue de rassembler (VIII, 2; XV, 4; XVI, 3) des êtres (2, VII, 4; IX, 1; XIII, 3; XIV, 4; XIX, 4; XX, 4; XXII, 3; XXVIII, 1; XXIX. 3) sans nombre;
2. Créer une pensée en vue de mûrir (VI, 3; VII, 4; IX, 1; XIII, 3; XIV, 4) complétement des êtres sans nombre;
3. Créer une pensée en vue d'accumuler d'innombrables racines de vertus (XII, 4; XIII, 4; XXXII, 4).

parenthèses (), sans autre indication, sont celles qu'on propose d'en *retrancher;* pour celles qui sont entre crochets [ ], on propose de les *ajouter*.

I, *titre. Lhag-pai-bsam-pa* «Méditation ou désir de quelque chose de plus.» *Lhag-pa* rend souvent la préposition sanscrite *adhi*, et d'ailleurs le Dictionnaire tibétain-sanscrit donne le sanscrit *adhyâçaya* «désir vers, tendance de la pensée.» Ce mot doit désigner l'aspiration vers le bien, une sainte ambition : ce que confirment les quatre sentences placées sous cette rubrique.

4. Créer une pensée en vue de comprendre parfaitement et à fond (VII, 3) l'incommensurable doctrine ou loi (VII, 3; IX, 4; XI, 1, 4; XIII, 2; XVI, 2; XVII, 3; XX, 2; XXIV, 1; XXVII, 3; XLII, 3, 4) du Buddha.

II.

བྱང༠ ཀྱི་སེམས་བསྐྱེད་པ་བྲག་ལྕྱ་བུ་ཡིན་ནོ།།

1. སློང་བ་རྣམས་ལ་ཁོང་ཁྲོ་བ་མེད་པའི་སེམས་།

2. ཡོག་པར་ལྡུགས་པ་རྣམས་ལ་སྙིང་རྗེ་བའི༠

3. ཤེས་རབ་ལས་མ་ཉམས་པའི་༠

4. རྩོམ་པ་ཉམས (ou རྣམས?) ཧོག་ཏུ་ཆུད་པར་བྱེད་པའི༠

II, 1. *Ceux qui demandent: slong-va.* La lettre ང est très-informe, on pourrait lire བ, ce qui donnerait *slob*, «disciple,» ou plutôt «professeur.» Quant à *slong-va*, ce mot signifie «mendiant.» Nous le retrouverons plus loin, XXVIII, 3, où il n'est guère moins embarrassant qu'ici. On pourrait le prendre dans le sens de «moine» (*Bhixu*); mais il devrait y avoir *dgé-slong* : l'ellipse de *dgê* ne serait-elle pas trop forte? En donnant les équivalents sanscrits *vata* :, *bhixaka* :, le Dictionnaire tibétain-sanscrit paraît attribuer à ce mot la signification de «mendiant, qui demande.» Je le prends donc dans le sens de «nécessiteux,» soit au moral, soit au physique, mais surtout au moral. La deuxième sentence paraît assez bien justifier cette interprétation. — 4. *Rts'ôm-pa ñams-hôg-tu-ch'ud-par-byed-pahi-sems. Rtsôm-pa* (*sârambha*, *upakrama*, *kriya*) signifie «entreprise, commencement.» Seulement, pour que le sens fût ainsi précisé, il faudrait le passé *rtsôms*; le présent *rtsôm* signifie rigoureusement «celui qui commence, entreprend.» *Nams* signifie «diminué, détérioré.» Je lirais volontiers *rnams*, pour y voir un signe de pluralité joint à *rtsôm-pa*, si plus tard *ñams* ne se retrouvait écrit de la même manière dans une phrase calquée sur celle-ci : *hôg-tu ch'ud-pa*, signifie «entrer ou mettre à la suite.» Le Dictionnaire tibétain-sanscrit dit *gata*, *pravishṭa* «allé, entré,» *ch'ud* paraît identique à *ts'ud*. (Voyez plus

PRODUCTION DE PENSÉE DES BÔDHISATTVAS, SEMBLABLE À UN ROCHER.

1. Un esprit exempt de colère (IX, 1; XXVIII, 3) envers ceux qui demandent;
2. Un esprit de compassion (III, 4; XXXIII, 2) envers les égarés;
3. Un esprit qui empêche de déchoir de la Prajñâ (haute science) (XXIII, 2; XXV, 4; XXXIII, 4);
4. Un esprit d'achèvement (ou de persévérance) à la suite des entreprises commencées.

III.

བྱང༌ ཀྱི་སེམས་བསྐྱེད་པ་མངོན་པར་འཕགས་པ་ཡིན་ནོ།།

1. ཚུལ་ཁྲིམས་མངོན་པར་འཕགས་པ་།
2. ཐོས་པ་མངོན་པར་འཕགས་པ།
3. བྱམས་པ་ཆེན་པོ་མངོན་པར་འཕགས་པ།
4. སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོ་མངོན་པར་འཕགས་པ།།

PRODUCTION DE PENSÉE SUPÉRIEURE DES BÔDHISATTVAS.

1. La moralité (III, 1; XXIII, 1; XXV, 2) supérieure;
2. L'audition (III, 2; XV, 1; XVI, 1; XX, 2; XXV, 3; XXXII, 3) supérieure *de la doctrine;*

haut, p. 120, note.) En conséquence, si on lit *ñams*, la phrase devra se traduire : «un esprit qui fait poursuivre ou reprendre les entreprises, même après qu'elles ont été compromises.» (Exhortation à ne pas se laisser abattre) : Si on lit *rnams*, on traduira : «un esprit déterminé à poursuivre résolûment les entreprises commencées, ou à imiter, à suivre ceux qui entreprennent et donnent l'exemple.» J'adopte la deuxième interprétation, comme la plus conforme à la pensée générale du texte.

3. Le grand amour (XXIV, 3; XXXIII, 3) supérieur;
4. La grande compassion (III, 4; XXXIII, 3) supérieure.

IV.

བྱང° ཀྱི་སེམས་བསྐྱེད་པ་བརྟན་པ། སྙིང་པོ་ཅན། མི་ཕྱེད་པ།
རྡོ་རྗེ་ལྟ་བུའོ།།

1. བསམ་པ་ལས་མི་ཕྱེད་པ།
2. འཛའ་ (ou འཛང?) བ་ལས་མི °
3. ནན་ཏན་ལས་མི°
4. ཐེག་པ་ཆེན་པོ་ལས་མི°།

PRODUCTION DE PENSÉE DES BÔDHISATTVAS SEMBLABLE AU DIAMANT, FERME, ESSENTIELLE, ET DONT ILS NE SE SÉPARENT PAS.

1. Ne pas se séparer de la méditation (XVIII, 3; XXXIII, 1);
3. Ne pas se séparer de la sagesse (?);
3. Ne pas se séparer du zèle (XII, 1; XXXI, 4);
4. Ne pas se séparer du Grand Véhicule.

IV, *titre.* « Essentielle. » *Sñing-pô* « ayant l'essence » — « Dont ils ne se séparent pas. » *Mi phyed-pa*, littéralement « indivisible. » La suite indique de quelle manière on doit l'entendre. — 2. *Sagesse.* Le texte porte *hdzah-va*, qui paraît ne pas exister; je lis *hdzang-va*, identique à *hdzangs-va* « sage, » que je prends comme le substantif « sagesse; » car il s'agit ici de qualités, non de personnes. On pourrait aussi lire *hdzab-pa* « effort, application. » Le Dictionnaire tibétain-sanscrit donne *ma-hdzah-va, amitra* « ennemi. » *Hdzah-va* signifierait donc « ami, » et notre sentence « ne pas se séparer d'un ami »?

V.

བྱང༌ཀྱི་སེམས་བསྐྱེད་པ་བསྟེན་དཀའ་བ་ཡིན་ནོ།།

1. ཉོན་མོངས་པ་དང་མ་འདྲེས་པ།
2. རྙེད་པ་དང། བཀུར་སྟི་དང། ཚིགས་སུ་བཅད་པ་ཐམས་ཅད་དང་མ༌
3. ཐེག་པ་དམན་པ་དང མ༌
4. སྐྱེ་བོ་མི་བགྲུངས་པ་ཐམས་ཅད་དང མ༌

PRODUCTION DE PENSÉE À LAQUELLE IL SERAIT DANGEREUX POUR LES BÔDHISATTVAS DE SE CONFIER.

1. Ne pas être mêlé à la corruption morale (XIX, 3; XXIX, 2);
2. Ne pas être mêlé à tout ce qui est gain, honneur, poésie *profane;*
3. Ne pas être mêlé au Petit Véhicule;
4. Ne pas être mêlé aux hommes qui ne sont pas éclairés (ou purifiés).

VI.

བྱང༌སེམས་བསྐྱེད་པ་བླ་ན་མེད་པའོ།།

1. ཕངས་པའི་དངོས་པོ་ཐམས་ཅད་ཡོངས་སུ་གཏོང་བའི་སེམས།

V, 2. Interdiction singulière! Je rends par « honneur » l'expression *bkur-sti* « marque de respect; » peut-être y faut-il joindre le mot *rñéd*, que je traduis par « gain; » car on dit *rñed-bkur* « hommage. » L'expression *ts'igs-su-bchad-pa* rend ordinairement le mot *gâthâ* (stances bouddhiques). Le Dictionnaire tibétain-sanscrit donne *çlôka*, nom ordinaire du langage rhythmé.

VI, 1. *Hphangs-pai-dngôs-pô* « matière à rejet ou à sacrifice. » Le

2. བྱིན་ནས་འགྱོད་པ་མེད་པའི་སེམས།
3. རྣམ་པར་སྨིན་པ་ལ་རེ་བ་མེད་པའི་སེམས།
4. བྱང་ཆུབ་ཏུ་ཡོངས་སུ་བསྔོ་བའི་སེམས།

PRODUCTION DE PENSÉE DES BÔDHISATTVAS À LAQUELLE IL N'Y A RIEN DE SUPÉRIEUR.

1. La pensée de renoncer à tout ce qui peut être rejeté;
2. La pensée par laquelle on ne se repent pas d'avoir donné (XX, 3);
3. La pensée qui consiste à ne pas espérer (XXII, 4) en la maturité (I, 2; VII, 4; IX, 1; XIII, 3; XIV, 4) parfaite;
4. La pensée de la bénédiction parfaite (VI, 4; XVI, 4; XVII, 4; XXXIII, 2) qui réside dans la Bôdhi (VI, 4; XVI, 4; XXIV, 4).

VII.

བྱང° ཀྱི་སྒྲི་བོར་བྱེད་པའི་ཆོས་སོ།།

1. ཤེས་རབ་ཀྱི་པ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ།
2. ཐབས་ལ་མཁས་པ།

Dictionnaire tibétain-sanscrit donne des significations qui emportent toutes l'idée de «rejet,» sauf une : *priyâ* «bien-aimée.» — 3. Sentence assez inattendue, qui contient sans doute une allusion à des doctrines contraires au bouddhisme; elle est à la fois complétée et interprétée par la suivante; il suffit d'ajouter à notre phrase cette restriction : «sans la Bôdhi.»

VII, 2. Sujet favori des bouddhistes. Notre sentence forme le titre du dix-neuvième sûtra du XXe volume du Mdo. On la retrouve dans le titre du septième ouvrage du XXXe volume de la même section. Il est aussi question de la méthode ou des procédés (*thabs*) dans *Mdo*, XI, 4; *Rgyud*, III, 6, et XIX, 24.

3. དམ་པའི་ཆོས་ཡོངས་སུ་འཛིན་པ།

4. སེམས་ཅན་ཡོངས་སུ་སྨིན་པར་བྱེད་པ།

LOIS (OU PRÉCEPTES) PAR LESQUELS LES BÔDHISATTVAS ARRIVENT AU SOMMET DE LA TÊTE (OU À LA CIME LA PLUS ÉLEVÉE).

1. La Prajñâ pâramitâ (science transcendante);
2. La science de la méthode (ou l'habileté dans les moyens) (XIV, 4, XXXIII, 4);
3. La possession (ou la compréhension) parfaite (I, 4) de la loi (I, 4);
4. La parfaite maturation (XIV, 4) des êtres.

VIII.

བྱང°ཀྱི་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་ལམ་སྟོན་པར་བྱེད་པའོ།།

1. ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་རྣམས་ལ་བརྟེན་པ།

2. བསྡུ་བའི་དངོས་པོ་རྣམས་ཀྱི་རྗེས་སུ་མཐུན་པ།

3. ཚངས་པའི་གནས་སྒྲུབ་པ།

4. མངོན་པར་ཤེས་པས་རྣམ་པར་རྩེ་བ།

VIII, *titre*. Ou *ce par quoi les Bôdhisattvas montrent*, etc. 1. Pour les Pâramitâs, ou « vertus, perfections, » voir Burnouf, *Lotus de la bonne loi*, p. 544 et suiv. — 2. Les bases de la réunion (*sangravastu*) sont au nombre de quatre : 1° le don (*dânam*); 2° les paroles agréables (*priyavâditâ*); 3° les services rendus (*arthacharyâ*); 4° la communauté du but à atteindre (*samânârtha*). (Voy. *Rgya-tch'er-rol-pa*, p. 51 et 45, et *Buddhistische Triglotte*, 12 *b*.) Le brahmanisme connaît aussi, sous le nom de *Sambandhanam* « liaison, » quatre choses qui sont : 1° la compassion (*dayâ*); 2° l'amour envers les êtres (*maitrî bhûteshû*); 3° la libéralité (*dânam*); 4° les douces paroles (*madhurâ vâk*). *Mahâbhârata*. *Adi-parva*, 3562. Fauche, I, 377.

CE QUI MONTRE LE CHEMIN DE LA BÔDHI (XXIV, 4) POUR LES BÔDHISATTVAS.

1. L'application aux Pâramitâs;
2. L'observation des bases de la réunion;
3. L'achèvement de la demeure de pureté (VIII, 3);
4. L'action de se divertir avec la science surnaturelle (l'Abhijñâ) (XXVI, 2).

IX.

བྱང༔ ཀྱི་ཆོས་ཀྱི་རྣམ་པ་དམ་པ་མཆོག་ཡིན་ནོ།།

1. སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་ཁོང་ཁྲོ་བ་མེད་པ།
2. གང་དག་དེ་དང་འགལ་བར་བྱེད་པ་དེ་དག་ཉིད་ལ་རབ་ཏུ་ཐར་བར་བྱ་བར་སེམས་སྐྱེད་པ།

IX, 2. «Ceux qui transgressent» = *hgal-va;* peut-être faut-il traduire: «les fauteurs de schisme.» Le schisme paraît avoir été le grand effroi des bouddhistes, qui l'ont cependant pratiqué sur une vaste échelle. — 3. «La vigilance.» J'ai déjà parlé de ce mot (Voir plus haut, à la page 56), où il est écrit par erreur *bad*, au lieu de *bag*. Le Dictionnaire tibétain-sanscrit donne *apramâda* «soin, vigilance;» pour *bag-méd*, négation de notre terme, il donne *pramâda* «incurie, négligence, erreur,» et *anuçaya* «recherche passionnée, haine, hostilité.» Peut-être a-t-on confondu ici les termes *pramada* «ivresse» et *pramâda* «stupidité, négligence.» Schmidt traduit: «sans soin ou préoccupation.» Le même, pour *bag-yôd*, donne «moral, réglé, chaste, pur.» Ce terme paraît désigner, en général, la droiture, la pureté intellectuelle et morale. — 4. *Dbul-vas* (par la pauvreté), *phongs-par-gyur* (devenu malheureux). *Dbul-pó* signifie «pauvre;» je crois pouvoir traduire *dbul-va* par «pauvreté;» il s'agit sans doute de celui qu'un dénûment absolu empêche de pratiquer la libéralité (*dânam*), et qui cependant n'est point pour cela dispensé de se conformer à la loi.

3. ཇི་ཙམ་གྱི་ཡུལ་རྒྱ་ཆེན་པོ་ཞིག་འགྱུར་ཀྱང་དེ་ལ་བག་ཡོད་པ།
4. ཇི་ཙམ་དུ་དབུལ་བས་ཐོགས་པར་གྱུར་ཀྱང་ཆོས་སྤྱོད་པ།

MANIÈRE BONNE ET EXCELLENTE POUR LES BÔDHISATTVAS DE SAISIR LA LOI.

1. Absence de colère (II, 1; XXVIII, 3) envers tous les êtres;
2. Production d'une pensée pour que ceux qui transgressent, quels qu'ils soient, ceux-là mêmes soient délivrés (XXIII, 4);
3. En quelques contrées vastes et étendues que l'on soit arrivé, qu'on y pratique la vigilance;
4. A quelque degré de pauvreté (XVI, 3) que l'on soit réduit, il reste cependant à pratiquer la loi (I, 4 etc.).

X.

བྱང° གྱི་མོས་པའོ ||

1. ཁྲེལ་བར་གྱུར་ན་བདག་གི་ལོངས་སྤྱོད་ཀྱིས་ཆོག་ཤེས་པ།
2. གཞན་གྱི་ནོར་ལ་མངོན་པར་འདོད་པ་མེད་པ།

X, *titre. Mós-pa.* Schmidt donne «Achtung, Aufmerksamkeit, Gefallen, Wohlwollen.» Le Dictionnaire tibétain-sanscrit: *adhimakti abhilâsha* «désir, inclination,» *prayatam*, qu'il faut sans doute lire *prayatnam* «effort» (peut-être *priyatam* ou *priyatâ* «tendresse, affection, objet aimé»?). Il faut prendre ce mot dans un sens restrictif: «Ce à quoi les Bôdhisattvas doivent borner leurs désirs.»

X, 1. Ou «de ce qu'on possède soi-même.» La difficulté vient de *vdag-gi* (*vdag-gi longs-spyod gyis chhog-shes*), qui signifie «maître» (*khyimbdag* «maître de maison»), et qui signifie aussi «moi,» mais est de plus susceptible du sens réfléchi. Le Dictionnaire tibétain-sanscrit le rend par *sva* «soi,» *aham* «moi,» *prabhu* «maître.» Selon qu'on

3. རབ་ཏུ་བྱུང་ནས་འཕགས་པའི་རིགས་ཀྱིས་ཆོག་ཤེས་པ།

4. སྤྱངས་པའི་ཡོན་ཏན་དང་། ཡོ་བྱད་བསྙུངས་པ་།

RÉSERVE QUE DOIVENT AVOIR LES BÔDHISATTVAS.

1. Quand on est dans une maison, se contenter de ce que possède le maître;
2. Ne pas désirer le bien d'autrui;
3. Quand on a adopté la vie religieuse, se contenter de la science vénérable;
4. Amoindrir les qualités de l'agitation et l'appareil extérieur (XXIV, 3).

XI.

ཟང° ཀྱི་སྦྱིན་པའོ།།

1. ཆོས་སྦྱིན་པ།
2. ཟང་ཟིང་སྦྱིན་པ་།

adopte l'un ou l'autre sens, la phrase signifie : ou bien qu'on ne doit pas entraîner le maître de maison à des dépenses extraordinaires, ou bien qu'on doit lui épargner toute dépense quelle qu'elle soit. » — 4. *Qualités de l'agitation : spyangs pa-i yon-tan*, sanscrit *dhutaguṇa* (Dictionnaire tibétain-sanscrit). Je pense qu'il s'agit de l'agitation mondaine. *Appareil extérieur : yô byad*, sanscrit *parishkâra*, *upachara*, *vittam* « embellissement, abondance de bien, troupe de serviteurs. » Toute cette stance a pour but d'exalter le renoncement.

XI, 2. *Zang-zing*, sanscrit *amisha* (Dictionnaire tibétain-sanscrit), mot que Wilson traduit « 1° Luxury; 2° Honesty, simplicity. » Schmidt donne pour le mot tibétain le sens de « biens, effets, marchandises. » Cette stance paraît faire allusion à ce que l'on donne aux Bôdhisattvas aussi bien qu'à ce qu'ils donnent eux-mêmes; la deuxième sentence et peut-être la troisième rentrent dans la première acception.

3. ཤོག་ཤོག་དང་། སྣག་ཚ་དང་། སྨྱུ་གུ་དང་། གླེགས་བམ་སྦྱིན་པ་།
4. ཆོས་སྨྲ་བ་ལ་བསམ་པ་ཞག པ་ནས་ལེགས་སོ་ཞེས་བྱ་བ་སྦྱིན་པ།

DON DES BÔDHISATTVAS.

1. Don de la loi (I, 4);
2. Don de marchandises (diverses);
3. Don de papier, d'encre, de calame, de tablettes (ou de livres);
4. Quand on a lié sa pensée à la promulgation de la loi (I, 4), c'est bien (dit-on) en cela que consiste le don.

XII.

བྱང° སྙིང་པོ་ཉིད་དོ།།

1. ཐོས་པ་ལས་ནན་ཏན་སྙིང་པོ་ཉིད།
2. ལོངས་སྤྱོད་རྣམས་ལས་གཏོང་བའི་སྙིང°
3. ལུས་ལས་བླ་མ་ལ(ས)་བསྙེན་བཀུར་བྱ་བ[འི]·སྙིང°
4. སྒྲོག་ལས་དགེ་བའི་རྩ་བ་བསྐྱེད་པའི་སྙིང་° །

LA PUISSANCE INTÉRIEURE DES BÔDHISATTVAS.

1. De l'audition (v. III, 2) *vient* la puissance intérieure du zèle (IV, 3; XXXI, 4);
2. Des richesses (X, 1, XVI, 4) *vient* la puissance intérieure du sacrifice;

XII, *titre.* *Sñing-po-ñid* «essence, qualité essentielle.» — 3. *Lus las bla-ma la S.* Cet *s* me paraît être une faute, je le retranche. *Lus* (à l'ablatif ici) signifie «corps.» Cependant la même racine signifie «reste, reliques;» il est vrai qu'elle est alors suivie du suffixe *pa:* si ce n'était cette considération, on pourrait traduire : «des reliques vient la puissance de vénérer les Lamas.» Ces personnages sont, en effet, les seuls dont on conserve les restes pour les honorer.

3. Du corps (XXIII, 2; XXXI, 1) *vient* la puissance de vénérer les Lamas;
4. De la vie *vient* la puissance de produire des racines de vertus (I, 3; XIII, 4; XXXII, 4).

XIII.

བྱང° ཀྱི་ཡོངས་སུ་གཏང་བར་མི་བྱ་བའོ ||

1. བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས་ཡོངས་སུ་གཏང་བར་མི་བྱ་བ |
2. དམ་པའི་ཆོས་ཡོངས་སུ° |
3. སེམས་ཅན་ཡོངས་ས° |
4. དགེ་བའི་རྩ་བའི་ཆོས་ཐམས་ཅད་ཡོངས་སུ་བཙལ་བ་ཡོངས་སུ° ||

CE QU'IL EST ABSOLUMENT NÉCESSAIRE POUR LES BÔDHISATTVAS DE NE PAS ABANDONNER.

1. Il est absolument nécessaire de ne pas abandonner l'esprit de Bôdhi (XXI, 1; XXXI, 1);
2. Il est absolument nécessaire de ne pas abandonner la bonne loi (I, 4, etc.);
3. Il est absolument nécessaire de ne pas abandonner les êtres (I, 1, etc.);
4. Il est absolument nécessaire de n'abandonner la recherche d'aucune des lois des racines de vertus (I, 3; XII, 4; XIII, 4).

XIII. L'expression *gtong-va* se prend dans un double sens, que notre texte fournit tour à tour : « abandonner, » c'est-à-dire « déserter, trahir, se retirer de; » « abandonner, » c'est-à-dire « sacrifier, renoncer volontairement et méritoirement à une chose. »

XIV.

བྱང° ཀྱི་སྐྱེད་མོས་ཚལ་ལོ ||

1. དགོན་པ་ལ་གནས་པ་།
2. དབེན་པ་ལ་མངོན་པར་དགའ་བ་།
3. དགེ་བའི་ཆོས་ལ་འདུན་པ་།
4. ཐབས་མཁས་པས་སེམས་ཅན་ཡོངས་སུ་སྨིན་པར་བྱེད་པ ||

JARDIN (OU PARC) DES BÔDHISATTVAS.

1. L'habitation dans la forêt (XXVII, 2);
2. Se réjouir dans la retraite (XIX, 2);
3. Aspirer à la loi de vertu (XIII, 4; XXII, 1; XXVII, 4);
4. Mûrir parfaitement tous les êtres (I, 2; VI, 3; VII, 4) par la science de la méthode (VII, 2).

XV.

བྱང° ཀྱི་གཞལ་མེད་ཁང་ངོ ||

1. ཚངས་པའི་གནས་པ །
2. འཕེལ་བའི་གཏམ་གྱི་ཆོས་མཉན་པ་ལ་དགའ་བ་སྤྱོད་པ་བྱེད་པ །

XV, 2. Il doit être ici question d'une sorte d'enseignement de la *rhétorique*; ce qu'on ne doit pas être étonné de rencontrer dans une religion où la prédication est en honneur. Le terme tibétain est *hbel-va-i gtam* « eine Rede, Anrede, » dit Schmidt. Le Dictionnaire tibétain-sanscrit donne *sankathya*. — 3. *Stong-pa-ñid* « Le vide. » ང de *stong* n'est pas bien marqué dans le texte, et peut paraître un *s*: mais il n'est guère possible d'avoir des doutes sur la lecture. L'expression *ngés-par-sems-DPAH* « certitude » est fort remarquable; elle se retrouve plus loin (XXVI, 4) écrite *ngés-par-sems-PA*, ce qui me paraît confirmer ce que j'ai dit sur *sems-DPAH* (Voir plus haut la dis-

3. སྟོང་པ་ཉིད་ལ་ངེས་པར་སེམས་དཔའ (ou mieux བ)།
4. སྐྱེ་བོ་རིས་མཐུན་པ་དང་འདུ་བ།།

LE PALAIS INCOMPARABLE DES BÔDHISATTVAS.

1. La demeure pure (*ou* séjour de pureté) (VIII, 3);
2. Goûter la joie en entendant exposer la loi du discours;
3. La certitude (XXVI, 4) à l'égard du vide;
4. Unir et rassembler (I, 1; VIII, 2; XVI, 3) la race humaine.

XVI.

བྱང° ཀྱི་ནོར་མི་ཟད་པའོ།།

1. ཐོས་པའི་ནོར།
2. ཆོས་སྟོན་པའི་ནོར།
3. སེམས་ཅན་དབུལ་པོ་སྐྱོང་བའི་ནོར་།
4. བྱང་ཆུབ་ཏུ་ཡོངས་སུ་བསྔོ་བའི་ནོར།།

RICHESSE INÉPUISABLE DES BÔDHISATTVAS.

1. Richesse de l'audition (II, 2; XII, 2; XV, 2; XXV, 3; XXVI, 3; XXXII, 3);

cussion, p. 81-88). L'expression entière doit signifier « certitude ou fermeté; » le premier de ces termes ayant rapport à un état intellectuel, le deuxième à un état moral. La phrase signifie donc qu'on a, à l'égard du vide (c'est-à-dire sans doute de l'existence pure), un esprit éclairé ou un cœur ferme. Sanang-setsen dit que Tsong-kha-pa, dans une de ses existences, avait compris *qu'il n'y a rien d'effrayant,* ni dans le Sansâra (le cercle des existences), ni dans le Nirvâna (en dehors de ce cercle, au sein du vide). (Voy. édition de Schmidt, p. 271.) Cette remarque pourrait autoriser le sens de « fermeté, intrépidité. » Cependant on verra que, XXVI, 4, notre terme a bien certainement l'acception de « certitude. »

2. Richesse de l'enseignement (XLII, 3, 4) de la loi (I, 4);
3. Richesse qui consiste à rassembler (I, 1; VIII, 2; XV, 4; XXXII, 4) les êtres pauvres (IX, 4);
4. Richesse de la bénédiction complète (VI, 4; XVII, 4; XXXIII, 2) dans la Bôdhi (VI, 4; XXIV, 4).

XVII.

བྱང° ཀྱི་གཏེར་རོ།།

1. གཟུངས་ཀྱི་གཏེར་།
2. སྤོབས་པའི་གཏེར་།
3. ཆོས་ཀྱི་གཏེར་།
4. ཡོང་སྤྱོད་ཟད་མི་ཤེས་པར་ཡོངས་སུ་བསྔོ་བའི་གཏེར་།།

LE TRÉSOR CACHÉ DES BÔDHISATTVAS.

1. Le trésor caché de la compréhension (ou de la Dhâranî?);
2. Le trésor caché de l'énergie (ou de la résolution);
3. Le trésor caché de la loi (I, 4, etc.);
4. Le trésor caché de la bénédiction complète (XVI, 4) en richesses (X, 1; XII, 2; XVI, 4) inépuisables.

XVII, 1. *Gzungs.* Ce mot exprime l'idée de saisir, comprendre, garder; c'est aussi le nom de la *Dhârani*, formule magique; mais il ne doit pas être pris ici dans cette acception, et désigne sans doute une faculté naturelle. On pourrait encore y voir le sens de «persévérance,» à cause du mot *Dhâranâ*, qui a cette signification. La notion de «ténacité» est attaché à cette racine, qui, dans le Dictionnaire tibétain-sanscrit, a pour équivalent le mot *dharaṇi*. — 2. *Spobs* = *pratibhâna* (Dictionnaire tibétain-sanscrit) 1. Boldness, audacity. 2. Brillancy. (Wilson.) — 4. De quelles *richesses* s'agit-il? Ce doit être ici une expression figurée.

XVIII.

བྱང ° ཀྱི་མངོན་པར་འབྱུང་བའོ ||

1. འདུ་འཛི་ལས་འབྱུང་བ །
2. ཡུལ་ཐམས་ཅད་ལས་འབྱུང་བ །
3. འཕགས་པ་མ་ཡིན་པའི་བསམ་པ་ལས་འབྱུང་བ །
4. ཁམས་གསུམ་ཐམས་ཅད་ལས་འབྱུང་བ །

SORTIE DES BÔDHISATTVAS.

1. La sortie hors du tumulte;
2. La sortie hors de tous les pays *habités* (IX, 3; XIX, 2);
3. La sortie hors de la méditation (IV, 1; XXIII, 2; XXXIII, 1) de ce qui n'est pas vénérable;
4. La sortie hors de toutes les trois régions ou (de tous les trois mondes).

XVIII, 1. *Hdu-hdzi*, sanscrit *avavâda* (pour *apavâda* «querelle, rixe»?) *sansarga* «mélange, association.» Il s'agit du *bruit* du monde, de la société et des débats qui s'y agitent. — 3. Ou «de ce qui n'est pas élevé;» car le mot *hphags-pa* a aussi ce sens. Notre expression *hphags ma-yin-pa-i bsam* signifie peut-être «les désirs qui ne sont pas relevés, les désirs vulgaires,» et rappellerait, sous forme négative, l'expression *adhyâçaya*, qui ouvre notre énumération (I, *titre*). — 4. Le *Triglotte bouddhique* (p. 23 *b*) donne les trois *khams* «région,» en sanscrit *dhâtu* «élément,» en mongol *oron* «lieu.» Ce sont la «région du *désir*,» — «la région de la *forme*,» — «la région *sans forme*,» en un mot, le ciel tout entier. Le point le plus élevé de cette triple région est celui où il n'y a plus ni idée, ni absence d'idée. Notre texte dit qu'il en faut *sortir*. Où donc alors peut-on être?

XIX.

བྱང༌ཀྱི་བདེ་བཞི།

1. དངོས་པོ་ཐམས་ཅད་ལ་མི་ལྟ་བའི་ཕྱིར་བདག་གི་བ་མེད་ཅིང་ཡོངས་སུ་འཛིན་པ་མེད་པའི་བདེ་བ།
2. ཡུལ་ སྤངས་པས་དབེན་པའི་བདེ་བ༌
3. ཉོན་མོངས་པ་མེད་པའི་ཕྱིར་ཞི་བའི་བདེ་བ
4. སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ཡོངས་སུ་མི་གཏོང་བའི་ཕྱིར་མྱ་ངན་ལས་འདས་པའི་བདེ་བ་།།

LE BIEN DES BÔDHISATTVAS.

1. Le bien qui consiste à n'avoir rien en propre et à ne s'attacher absolument à rien, parce qu'on ne regarde pas aux substances;
2. Le bien de la retraite (XIV, 2), parce qu'on a abandonné le pays *habité* (IX, 3; XVIII, 2);
3. Le bien du repos *et du calme parfait* (XXIX, 4; XXXIII, 1), grâce à l'absence de la corruption morale (V, 1; XXIX, 2);
4. Le bien du Nirvâna, parce qu'on n'abandonne aucun des êtres animés (XIII, 3).

XIX, 1. *Vdag-gi-va-med (ching) yongs-su-hdzin-pa-med-pa.— Vdag-gi* «mei,» *vdag-gi-va* «quod mei, meum,» *vdag-gi-va-med* «quod non meum.» Si nous ajoutons à ces mots le suffixe *pa* du verbe *yongs-su-hdzin-PA*, lequel suffixe peut servir pour les deux membres de phrase réunis par *ching*, nous avons une sorte d'expression verbale qui signifie «n'avoir rien à soi, en propre.» L'expression sanscrite *nirmama* est fidèlement reproduite dans ce mot; *nirmama* se rend par «désintéressement, humilité.» On pourrait traduire : «Le bien du désintéressement et du détachement complet.»

XX.

བྱང༌ ཀྱ་མཆོག་ཏུ་དགའ་བའོ ༎

1. དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་མཐོང་བས་མཆོག་ཏུ་དགའ་བ།
2. ཆོས་ཐོས་པས་མཆོག་ཏུ་།
3. སྦྱིན་པ་ལ་འགྱོད་པ་མེད་པས་མཆོག་ཏུ༌།
4. སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་བདེ་བ་སྐྱེད་པས་མཆོག་ཏུ༌ ༎

LA JOIE EXCELLENTE DES BÔDHISATTVAS.

1. La joie excellente d'avoir vu un Tathâgata (XXVIII, 3, 4; XXXIX);
2. La joie excellente d'avoir entendu la loi (I, 4, etc.);
3. La joie excellente de n'avoir point de repentir en donnant (VI, 2);
4. La joie excellente d'avoir procuré le bien (XIX) pour tous les êtres animés (I, 2, etc.).

XXI.

བྱང༌ ཀྱི་མཆོག་ཏུ་དགའ་བའོ ༎

1. བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས་མི་གཏོང་བ།
2. ཡི་དམ་ལས་མི་ཉམས་པ།
3. སྐྱབས་སུ་སོང་བ་དག་ཡོངས་སུ་མི་གཏོང་བ་།
4. ངག་བསྡམས་པས་ཚིག་ཐམས་ཅད་བདེན་པ ༎

XXI, 4. *Ngag vsdams-vas. Ngag* « parole, » *vsdams* « lié. » Pour ce dernier mot, Schmidt donne « verbunden, verpflichtet, verpfändet, » mots qui supposent une *obligation contractée.* Cependant le texte devrait avoir *ngag-gis* à l'instrumental, pour que cette accep-

LA JOIE EXCELLENTE DES BÔDHISATTVAS.

1. Ne pas abandonner l'esprit de Bôdhi (XIII, 1);
2. Ne pas se départir de son vœu (4);
3. N'abandonner en aucune manière ceux qui sont allés dans le refuge;
4. Quand on parle, que toutes les paroles soient trouvées vraies (2).

XXII.

བྱང° ཀྱི་དགེ་བའི་ཆོས་སོ།།

1. དགེ་བའི་ཆོས་ཐམས་ཅད་ལ་ལྷག་པའི་བསམ་པས་སྦྱོར་བ།
2. མ་བསླབས་པ་ཐམས་ཅད་ལ་མི་བརྙས་པ།
3. གསོལ་བ་མ་བཏབ་པར་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་བཤེས་གཉེན་དུ་གྱུར་པ།
4. ཡོན་ཏན་ཐམས་ཅད་སྒྲུབ་པ་ལ་ཕྱིར་བྱ་བའི་རེ་བ་མེད་པས་ལན་ལ་མི་རེ་བ།

tion fût admise. L'expression paraît signifier seulement : «quand on a lié (enchaîné, enfilé) des paroles,» c'est-à-dire «quand on a parlé.» Ainsi comprise, la sentence a bien plus de force, puisque toute parole doit être vraie, et que le mensonge est ainsi prohibé de la manière la plus rigoureuse.

XXII, 1. «S'attacher» ou «s'unir étroitement.» L'expression tibétaine *sbyor-va* rend le sanscrit *yôga*, qui exprime «l'union intime et mystique avec la puissance invisible.» — 4. Phrase très-difficile, dont je ne me flatte pas d'avoir pénétré le sens. Je l'explique ainsi : *yon-tan-thams-chad* (qualitates omnes), *sgrub-pa-la* (in perficiendo, consequendo), *phyir-bya-va-i* (exeundi, foras evadendi, feliciter succedendi), *ré-va-med-pas* (quia spe caret), *lan-la* (in vicibus), *mi ré-va* (spes nulla). «Parce qu'on désespère de venir à bout de la tâche qui consiste à acquérir la perfection des qualités, on n'espère pas

LOIS DE VERTU DES BÔDHISATTVAS.

1. S'attacher (XXVII, 1) par un désir élevé (I) à toutes les lois de la vertu (XIII, 4; XIV, 3; XXII, 1);
2. Ne dédaigner aucun de ceux qui sont sans instruction;
3. Être comme un parent (ou un ami) pour tous les êtres, de manière à ne pas repousser leurs demandes (I, 1, etc.);
4. Ne plus espérer en la transmigration à cause du désespoir de réussir dans la réalisation parfaite de toutes les qualités (?) (VI, 3).

XXIII.

བྱང༌ ཀྱི་སྤྱོད་པ་རྣམ་པར་དག་པའོ ||

1. བདག་མེད་པའི་ཕྱིར་ཚུལ་ཁྲིམས་རྣམ་པར་དག་པ ||

2. སེམས་ཅན་མེད་པའི་ཕྱིར་ཏིང་ངེ་འཛིན་རྣམ་པར༌ |

dans la succession (des existences).» Je considère *lan* «tour, fois, changement,» comme désignant la série des existences multiples, ce qui est donner, je l'avoue, à la signification de ce mot une extension que je crois inusitée. La pensée me paraît être, d'une part, que la poursuite des qualités, c'est-à-dire de la perfection, comme l'entend le monde, est une chimère : d'autre part, que la transmigration ne donne pas la perfection, et que si elle est le milieu dans lequel on se meut pour arriver à la béatitude véritable, il faut cependant s'appuyer sur autre chose, en sorte que c'est une grave erreur de compter sur les seuls effets de la transmigration. Nous avons déjà vu un anathème prononcé contre ceux qui se flatteraient de parvenir à la maturité parfaite, dans la sentence 3 de l'article VI, laquelle semble pouvoir être rapprochée de celle-ci.

XXIII. Cet article est très-nihiliste; il nie l'existence des quatre éléments suivants : 1. *bdag* (*âtmâ*) le moi; 2. *sems-chan*, le corps(?); 3. *srôg* (*prâṇa*), la vie; 4. *gang-zag* (*pudgala*), l'individualité ou la conscience morale. Le deuxième terme, *sems-chan*, désigne

3. སྲོག་མེད་པའི་ཕྱིར་ཤེས་རབ་རྣམ་པར° །

4. གང་ཟག་མེད་པའི་ཕྱིར་རྣམ་པར་གྲོལ་བ་རྣམ་པར° ༎

LA PRATIQUE (OU L'EXERCICE) PARFAITEMENT PURE DES BÔDHISATTVAS.

1. Parce que le moi (Âtmâ) n'existe pas, la moralité (III, 1; XXV, 1) est parfaitement pure;
2. Parce que le corps (?) (XII, 2; XXIX, 1) n'existe pas, l'extase (Samâdhi) (XXVIII) est parfaitement pure;
3. Parce que la vie n'existe pas, la Prajñâ (II, 3; XXV, 4; XXVI, 3) est parfaitement pure;

ordinairement un « être animé. » Ce sens est ici inadmissible. Notre mot doit représenter un des éléments de la personne humaine, mais lequel? Nous avons déjà « l'âme (*âtmâ*), » « la vie (*prâṇa*); » la conscience morale (*pudgala*). Que peut-il rester, sinon « le corps? » Je m'explique *sems-chan* « le corps, » comme le sanscrit *dêhî* « l'âme; » *dêhî* signifie « celui qui a un corps, » c'est-à-dire « l'âme; » *sems-chan* signifie « celui qui a une âme ou un esprit, » c'est-à-dire le « corps, » conception moins spiritualiste assurément, mais facile à entendre. Ajoutons que le corps doit être précisément ce qui contrarie le plus l'extase (*samâdhi*). Notre texte rattache à l'*âtmâ* la moralité, et au *pudgala* la délivrance. Or il semble que ce devrait être le contraire; le *pudgala* est considéré comme le siége de la vie morale, tandis que l'*âtmâ* serait le moi, l'être individuel; l'*âtmâ* semble être le principe pensant, le *pudgala*, la conscience morale, l'élément responsable; dès lors le raisonnement devrait être : « parce que le *pudgala* n'existe pas, la moralité est parfaite, parce que l'*âtmâ* n'existe pas, la délivrance est parfaite; » mais l'*âtmâ* est en quelque sorte le siége du *pudgala*; les actes moraux du *pudgala* sont la cause de l'existence, ou, ce qui revient au même, de la captivité. Dès lors, la non-existence de l'*âtmâ* peut être considérée comme le principe duquel dérive la non-existence de la responsabilité, c'est-à-dire du *pudgala*; l'*âtmâ* n'existant pas, la moralité est parfaite, la naissance qui dérive des actes moraux n'a plus de raison d'être, en d'autres termes, il n'y a plus de *pudgala*; la délivrance est donc parfaite.

4. Parce que la personnalité (Pudgala) n'existe pas, la délivrance (IX, 2?) est parfaitement pure.

XXIV.

བྱང° ཀྱི་རྐང་པའོ ||

1. ཆོས་ཀྱི་རྐང་པ |
2. དོན་གྱི་རྐང་པ |
3. སྤྱོད་པའི་ཡོན་ཏན་དང་ | ཡོ་བྱད་བསྐྱུངས་པས་འཛུག་པའི་རྐང་པ |
4. བྱང་ཆུབ་ཀྱི་ལམ་གྱི་ཚོགས་སོགས་པའི་རྐང་པ |

LE PIED DES BÔDHISATTVAS.

1. Le pied de la loi (I, 4, etc.);
2. Le pied du sens;
3. Le pied du *solide* établissement, par la diminution des qualités de l'action et de l'entourage extérieur (X, 4);
4. Le pied de la réunion de tous les chemins qui mènent à la Bôdhi (VI, 4; VII; XVI, 4).

XXV.

བྱང° ཀྱི་ལག་པའོ ||

1. དད་པའི་ལག་པ་ |
2. ཚུལ་ཁྲིམས་ཀྱི་ལག་པ |
3. ཐོས་པའི་ལག་པ |
4. ཤེས་རབ་ཀྱི་ལག་པ ||

LA MAIN DES BÔDHISATTVAS.

1. La main de la foi;

2. La main de la moralité (III, 1; XXIII, 1);
3. La main de l'audition (II. 2, etc.);
4. La main de la Prajñâ (sagesse) (II, 3; XXIII, 3; XXVI, 4).

XXVI.

བྲག° ཀྱི་མིག་གོ ||

1. ལས་ལེགས་པ [ར] ་བྱས་པའི་ཕྱིར་ཤའི་མིག།
2. མངོན་པར་ཤེས་པ་ལས་མི་ཉམས་པའི་ཕྱིར་ལྷའི་མིག།
3. ཤིན་ཏུ་ཐོས་པའི་སྟོབས་དང་ལྡན་པའི་ཕྱིར་ཤེས་རབ་ཀྱི་མིག།
4. ཆོས་ཐམས་ཅད་ལ་ངེས་པར་སེམས་པའི་ཕྱིར་ཆོས་ཀྱི་མིག།།

L'ŒIL DES BÔDHISATTVAS.

1. Pour avoir fait une bonne action, *on a* l'œil de la chair;
2. Pour ne pas s'être départi de la science surnaturelle (l'Abhijñâ, VIII, 4), *on a* l'œil divin;
3. Pour être en possession de la force de l'audition parfaite, *on a* l'œil de la Prajñâ (II, 3; XXIII 3; XXV, 4);
4. Par la certitude (XV, 3) à l'égard de toutes les lois (XXIX, 4), *on a* l'œil de la loi.

XXVII.

བྲང° ཀྱི་མི་རྗོམས་པའོ ||

1. སྦྱིན་པས་མི་རྗོམས་པ།

XXVI. Il est souvent parlé de ces différents *œils* bouddhiques, dont notre texte donne une explication qui peut se passer de commentaire. Dans la quatrième sentence, il est évident que « certitude » est la vraie traduction de *ngés-par-sems-pa*; le contexte ne permet pas d'en chercher une autre; de plus, elle est confirmée par la sentence XXIX, 4, qui reproduit la même pensée, en substituant au mot « certitude, » le mot « absence de doutes. » (Voy. note XV, 3.)

2. དགོན་པ་ལ་གནས་པས་མི ◦ །

3. ཆོས་ཉན་པས་མི ◦ །

4. དགེ་བའི་ཆོས་ཀྱི་ཚོགས་ཐམས་ཅད་ཀྱིས་མི ◦ ༎

CE DONT LES BÔDHISATTVAS NE SE RASSASIENT PAS.

1. Ne pas se rassasier de donner (VI, 2; XI, XX, 3; XXVII, 1);
2. Ne pas se rassasier d'habiter dans la forêt (XIV, 1);
3. Ne pas se rassasier d'entendre la loi (I, 4, etc.);
4. Ne pas se rassasier de l'universalité des lois de la vertu (XIII, 4; XIV, 3; XXII, 1).

XXVIII.

བྱང ◦ ཀྱི་དཀའ་བ་བྱེད་པའོ༎

1. སེམས་ཅན་མཐུ་ཆུང་བ་རྣམས་ལ་བཟོད་ཅིང་དང་དུ་བླ་བ་དཀའ་
བ་བྱེད་པ་།

XXVIII. Ces *choses difficiles à accomplir* ne le sont pas moins à entendre. — 1. La première partie de la phrase est claire; mais après *bzôd* «patience,» nous avons *ching-dang-du bla-va dkah-va byêd-pa*. *Ching* peut être une forme de gérondif, ou la conjonction «et.» *Dang*, avec le suffixe *pô*, signifie «premier,» avec *va* «pur,» avec *ga* «volonté;» mais la suppression du suffixe, qui se présente quelquefois, n'est cependant pas très-régulière et risque d'apporter de la confusion; *dang-du* est donc embarrassant : on pourrait traduire *dang-du* «premièrement» (imprimis), *bla-va* «supériorité,» *dkah-va byed-pa* «accomplissement difficile.» = «Supériorité d'une réalisation particulièrement difficile.» Mais, admît-on cette traduction, toujours faudrait-il *dang-pôr* et non *dang-du*. Schmidt donne l'expression *dang-du-blang-va* «prendre sur soi, s'engager.» On pourrait alors traduire : «il est difficile d'être patient et de s'obliger (par dévouement) envers.......» mais alors il faut cor-

2. དབུལ་པོ་ལ་བཟོད་པ་ཐམས་ཅད་ཡོངས་སུ་བཏང་བར་བསམ་པ་
དཀའ ° །

3. ཡན་ལག་གི་མཆོག་མགོ་སློང་བ་ལ་ཁོང་ཁྲོ་བ་མེད་པའི་སེམས་
དཀའ་བ་བྱེད་ཀྱི་སྟེང་དུ་དགེ་བའི་བཤེས་གཉེན་དུ་སེམས་
བསྐྱེད་པ །

4. སྐྱེ་བ་ལ་མི་རྟོག་པས་བསམས་བཞིན་དུ་སྐྱེ་བར་བྱེད་པའི་དཀའ ° ༎

ACCOMPLISSEMENT DE CHOSES DIFFICILES
PAR LES BÔDHISATTVAS.

1. La patience envers les êtres faibles est une supériorité difficile *à atteindre*, et qui coûte à la volonté (?);

riger le texte et lire *blang-va*, ou tout au moins *blang*. Enfin, en prenant *dang-du* dans le sens de «à l'égard de la volonté» (pour *dang-gar*), on traduirait «la patience est une supériorité dont l'exercice est difficile pour la volonté.» C'est le sens que j'ai adopté, mais que je ne garantis pas. — 3. Autre phrase difficile : *yan-lag-gi mch'ôg* «le meilleur des membres» (*uttamânga*), *mgô* «la tête» (*çira :*) *slong-va-la* «envers celui qui demande» (*Bhixavé?*) *khrô-va-méd-pa-i sems* «un esprit exempt de colère,» *dkah-va-byed-kyi steng-du* «par-dessus cette chose difficile,» *dgé-vai bshes gñen-du sems-bskyed-pa* (*kalyânamitrâya chittotpada*) «créer une pensée pour l'ami de la vertu.» Penser à l'ami de la vertu est donc supérieur à une chose difficile, laquelle consiste à ne pas se mettre en colère contre quelqu'un qui est la *tête*. Cette tête, le meilleur des membres, est un chef : quel chef? un chef semblable à l'ami de la vertu (le Buddha) apparemment, inférieur à lui, mais digne d'un grand respect. Ce chef est appelé *slong* «qui mendie.» (Voy. II, 1, note.) Je vois dans *slong* un abrégé de *dge-slong* «bhixu,» et dans le personnage que ce mot désigne un dignitaire suprême, investi d'un grand pouvoir disciplinaire, et à l'école duquel on apprend la soumission et l'obéissance passive. — 4. *Skyé-va la* (de nascendo), *mi rtôg pas* (quia non cogitatum fuit), *bsams bjin-du* (secundum desiderium aut cogitationem), *skye-var-byed-pai* (nascendi), *dkah-va byed-pa* (difficultas).

2. Le désir d'abandonner tout son bien aux pauvres (IX, 3; XVI, 3) est une chose difficile à accomplir;
3. Un esprit exempt de colère (II, 1; IX, 1) envers le Bhixu, *qui est* la tête, le premier des membres de *l'association*, est difficile à garder, encore plus l'est-il de penser *toujours* à l'ami de la vertu (XXX, 3);
4. C'est une chose difficile que de renaître conformément à ses vœux, quand on n'a pas examiné le problème de la naissance.

XXIX.

བྱང ° ནད་མེད་པའོ །།

1. ཁམས་མ་ཉམས་པས་ནད་མེད་པ་ །
2. ཉོན་མོངས་པའི་གདུང་བ་མེད་པས་ནད་ ° །
3. སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་བདེ་བར་མཉམ་པར་གཞག་པས་ནད་ ° །
4. ཆོས་ཐམས་ཅད་ལ་ཐེ་ཚོམ་མེད་པས་ནད་ ° །།

LA SANTÉ DES BÔDHISATTVAS.

1. *On est en* santé, parce que le corps (XII, 3; XXIII, 2) n'est pas en mauvais état;

XXIX, 1. « Le corps, » *khams*, mot qui n'a pas ordinairement le sens de « corps » : toutefois les dictionnaires le donnent; ils ne le donneraient pas, que le contexte obligerait à l'adopter. — 2. Le terme que je rends par « exempt d'attaches » ou « de chagrin, » est *gdung-va-méd-pa*. Schmidt rend *gdung-va* par « Betrübniss, Trauer, Kränkung, Schmerz = chagrin, douleur, » et par « Eifriges Verlangen, Liebe, Zuneigung = affection, penchant. » Le mot *gdud-pa*, qu'on pourrait lire au lieu de *gdung-va*, n'a que la dernière signification. Pour *gdung*, le Dictionnaire tibétain-sanscrit donne, entre autres significations, *gôtra*, *dhâtu* « race, élément, » *tapana*, *tâpa* « brûlure, tourments. » — 3. Ou « également tous les êtres dans une bonne situation. » (Voir les notes XV, 3, et XXVI, 4.)

2. *On est en* santé, parce qu'on est exempt d'attaches à la corruption morale (V, 1; XIX, 3) ou du chagrin qu'elle cause;
3. *On est en* santé, parce que l'on met tous les êtres dans une bonne situation et dans une situation égale;
4. *On est en* santé, parce que l'on est exempt de doute au sujet de toutes les lois (XXVI, 4).

XXX.

བྱང༷ ཀྱི་བདག་གི་ཕྱོགས་སོ།།

1. ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པའི་ཕྱོགས།
2. བྱང་ཆུབ་ཀྱི་ཕྱོགས་ཀྱི་ཆོས་ཀྱི་ཕྱོགས།
3. དགེ་བའི་བཤེས་གཉེན་ཡང་དག་པའི་ཕྱོགས།
4. སྡིག་པ་ཐམས་ཅད་མི་བྱ་བའི་ཕྱོགས།།

LES RÉGIONS DU MOI (OU LES RÉGIONS PROPRES) DES BÔDHISATTVAS.

1. La région de la Pâramitâ (la Perfection);
2. La région de la loi de la région de la Bôdhi (VI, 4; XVI, 4; XVII, 4);

XXX, *titre*. *Région*, expression figurée, aimée des bouddhistes, et indiquant les divers domaines particuliers de la doctrine ou de la morale. — 1. *Pâramitâ* paraît désigner ici la perfection d'une manière absolue. Nous l'avons déjà vu au pluriel, désignant les vertus spéciales appelées les *pâramitâs* (VIII, 1). Ce terme forme encore avec le mot *prajñâ* une expression composée qui désigne la science transcendante, citée une seule fois (VII, 1), tandis que le mot *Prâjñâ*, employé isolément, revient plusieurs fois. Le terme *pâramitâ*, seul et au singulier, ne paraît pouvoir désigner ni la *Prajñâ pâramitâ*, ni les vertus dites *pâramitâ*: il signifie donc la perfection tout entière, celle de la science et celle de la morale.

3. La région de l'ami de la vertu parfait (XXVIII, 3);
4. La région de ne commettre aucun péché.

XXXI.

བྱང ◦ ཀྱི་མི་བསྐྱོད་པའོ ||

1. བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས་མི་བསྐྱོད་པ།
2. ཡི (ད)་དམ་མི ◦
3. ཇི་སྐད་སྨྲས་པ་དེ་བཞིན་དུ་བྱེད་པ་ལས་མི ◦
4. ཡང་དག་པའི་ནན་ཏན་ལས་མི ◦

CE DONT LES BÔDHISATTVAS NE DOIVENT PAS ÊTRE ÉBRANLÉS.

1. Ne pas être ébranlé de l'esprit de Bôdhi (XIII, 1; XXI, 1);
2. Ne pas être ébranlé de son vœu (XXI, 2);
3. Ne pas être ébranlé d'une action conforme à la parole prononcée (XXI, 4);
4. Ne pas être ébranlé d'un zèle pur (IV, 3; XII, 1; XXXI, 4).

XXXII.

བྱང ◦ ཀྱི་ཚོགས་སོ ||

1. ཞི་གནས་ཀྱི་ཚོགས།
2. ལྷག་མཐོང་གི་ཚོགས།

XXXI, *titre*. *Ébranlé*. Ce mot est construit deux fois avec l'ablatif (3 et 4); mais aux numéros 2 et 3, et dans le titre, il est construit avec le nominatif. Cependant comme le sens qui résulte de l'emploi de l'ablatif (« être ébranlé d'une chose, » *ex aliqua re excuti*) paraît plus conforme à la pensée du texte, je l'adopte. La différence, du reste, n'est pas grande; la phrase : « n'être pas ébranlé de la Bôdhi, » ressemble assez à celle-ci : « la Bôdhi n'est pas ébranlée. » Pour le numéro 2, le texte a *yid-dam* « cœur bon; » je lis *yi-dam* « vœu', serment. » (D'après XXI, 2.)

XXXII, 2. Le repos (*ji-ra* = *çamatha*) et la vue supérieure (*lhag-*

3. ཐོས་པའི་ཚོགས།

4. དགེ་བའི་རྩ་བ་ཐམས་ཅད་ཀྱི་ཚོགས།།

LA MULTIPLICATION OU L'ACCUMULATION POUR LES BÔDHISATTVAS.

1. La multiplication du repos (extase) (XIX, 3; XXXIX, 4);
2. La multiplication d'une vue supérieure;
3. La multiplication de l'ouïe (ou de l'audition) (II, 2, etc.);
4. L'accumulation de toutes les racines de vertu (I, 3; XII, 4; XIII, 4; XXXII, 4).

XXXIII.

བྱང ◦ ཀྱི་ཆེས་ཟུང་དུ་འབྲེལ་བར་འགྱུར་བའོ།།

1. བསམ་པ་དང་སྦྱོར་བ་ཟུང་དུ་འབྲེལ་བ།

2. གཏོང་བ་དང་བསྔོ་བ་ཟུང ◦

3. བྱམས་པ་དང་སྙིང་རྗེ་ཟུང ◦

4. ཐབས་དང་ཤེས་རབ་ཟུང ◦

CE À QUOI LES BÔDHISATTVAS DOIVENT S'ATTACHER EN LE SAISISSANT FORTEMENT.

1. S'attacher, en la saisissant fortement, à la méditation (IV, 1; XVIII, 3; XXIII, 1) et à l'union intime (Yogâ) (XXII, 1);

mthong = *vipaçyatâ*) sont ordinairement associés, et désignent, selon M. Vassilief, les deux résultats principaux que poursuit l'école contemplative du Petit comme du Grand Véhicule; le premier état exprime la concentration d'esprit, l'immobilité, l'impassibilité; le deuxième, une profondeur de pensée et d'analyse de toutes les idées qui fait contempler le vide pur et simple, le Buddha dans sa majesté parfaite, etc. (*Le Bouddhisme*, 141-142.) Il paraît que quelques-uns regardent cet état comme tout à fait négatif et entraî-

2. S'attacher, en les saisissant fortement, au don (VI, 2) et à la bénédiction (VI, 4);
3. S'attacher, en les saisissant fortement, à l'amour (III, 3) et à la compassion (II, 2; III, 4);
4. S'attacher, en les saisissant fortement, à la méthode (VII, 2, etc.) et à la science (Prajñâ) (II, 3, etc.).

XXXIV.

བྱང༌༠ ཀྱི་སྒྲིབ་པའི་རྒྱུ་མཐུན་པའི་རྨི་ལམ་མོ།།

1. ཁྲིད་པ་རྡུལ་ཅན་མཐོང་ཞིང་དེའི་གཉིད་ན་འང་ཟླ་བའི་དཀྱིལ་འཁོར་མཐོང་བ།

2. མཆོཁུ་ལམ། ཐེར་ཟླ་ལམ། ཁྲིད་པ་རྡོག་པ་ཅན་མཐོང་ཞིང་དེའི་གཉིད་ན་འང་ཟླ་བའི་དཀྱིལ་འཁོར་མཐོང་བ།

3. བར་སྣང་ལ་སྤྲིན་ཆེན་པོས་ཡོག་ཅིང་དེ་ལ་འང་ཟླ་བའི་དཀྱིལ་འཁོར་མཐོང་བ།

nant l'écart de toute notion distincte, mais que cette opinion est erronée.

XXXIV. Nous entrons maintenant dans la fantaisie pure. Ou bien ces visions ne sont que des allégories, et désignent d'une façon symbolique les situations d'esprit par lesquelles passent les sages bouddhistes, dans leur course pénible vers la perfection; ou bien, et cela serait assez intéressant, le tableau que trace notre texte résulterait de l'observation; il y faudrait voir alors de véritables rêves, des hallucinations qui viennent épouvanter ou encourager les méditatifs, pendant que leur corps et leur esprit sont soumis à toutes sortes de privations et de pratiques, qu'ils s'efforcent d'atteindre des résultats impossibles, en sortant des conditions de la vie humaine. Les deux explications ne sont pas inconciliables : le sens allégorique paraît dominer, à cause de la gradation qu'on observe dans le développement des visions, effrayantes d'abord, agréables ensuite; mais, du reste, l'expérience de l'illuminisme doit en avoir fourni les principaux traits.

4. བར་སྣང་ལ་རླུང་དང་། རྡུལ་དང་དུ་བས་འཁྲིགས་པར་མཐོང་ཞིང་
དེ་ལ་ཡང་ཟླ་བའི་དཀྱིལ་འཁོར་མཐོང་བ།།

RÊVE DES BÔDHISATTVAS PROCÉDANT DE L'OBSCURITÉ.

1. En regardant dans une source d'eau troublée, voir cependant au fond le disque de la lune;
2. En regardant dans un lac, un étang ou une source d'eau troublée, voir cependant dans le fond le disque de la lune;
3. Quand le ciel est couvert d'épais nuages, y voir cependant le disque de la lune;
4. En regardant le ciel imprégné de vent, de poussière et de fumée, y voir aussi le disque de la lune.

XXXV.

བྱང ◦ ཀྱི་ལས་ཀྱི་སྒྲིབ་པའི་རྒྱུ་མཐུན་པའི་རྨི་ལམ་མོ།།

1. གཡང་ས་ཆེན་པོ་ནས་བདག་གཡང་དུ་ལྷུང་བར་མཐོང་བ་དང་།
2. ལམ་མཐོ་དམའ་ཅན་དུ་མཐོང་བ་།
3. བདག་ལམ་ཕྲང་དོག་པར་ཞུགས་པར་མཐོང་བ།
4. རྨི་ལམ་ན་ཕྱོགས་བསྣད་ཅིང་འཇིགས་པ་མང་པོ་མཐོང་བ།

RÊVE DES BÔDHISATTVAS, PROCÉDANT DE L'OBSCURITÉ (OU DU PÉCHÉ) DES ACTES.

1. Se voir tomber du haut d'un grand précipice dans l'abîme;
2. Se voir dans un chemin rempli de hauteurs et de basfonds;
3. Se voir entrer dans un chemin étroit;
4. Confondant en songe toutes les régions, voir de nombreux sujets de crainte.

XXXVI.

བྱང ° ཀྱི་ཉོན་མོངས་པའི་སྒྲིབ་པའི་རྒྱུ་མཐུན་པའི་རྨི་ལམ་མོ ||

1. དུག་དྲག་པོས་འཁྲུགས་པར་མཐོང་བ་ |
2. གཅན་གཟན་གཏུམ་པོ་ཕལ་པོ་ཆེའི་སྒྲ་ཐོས་པ་ |
3. བདག་གཡོན་ཅན་གྱི་ནང་ན་གནས་པར་མཐོང་བ |
4. བདག་གི་ལུས་དྲི་མ་ཅན་དང་སེམས་དྲི་མ་ཅན་དུ་མཐོང་བ ||

RÊVE DES BÔDHISATTVAS PROCÉDANT DE L'OBSCURITÉ DE LA CORRUPTION MORALE (VI, XIX, 3; XXIX, 2).

1. Se voir troublé par un poison terrible (*littéralement* furieux);
2. Entendre les cris d'une nombreuse troupe (assemblée) de bêtes sauvages en fureur;
3. Se voir demeurer chez un fourbe;
4. Voir son corps souillé et son esprit souillé.

XXXVII.

བྱང ° ཀྱི་གཟུངས་འཐོབ་པའི་རྒྱུ་མཐུན་པའི་རྨི་ལམ་མོ ||

1. གཏེར་ཆེན་པོ་རིན་པོ་ཆེ་སྣ་ཚོགས་ཀྱིས་གང་བ་མཐོང་བ |

XXXVI, 3. *Un fourbe. Gyô-chan* « betrügerisch » (Schmidt). Peut-être s'agit-il de la Mâyâ, la *magie* du monde sensible, l'illusion, dont l'homme est naturellement dupe; mais je ne sache pas que la Mâyâ soit appelée *gyô-chan*.

XXXVII, *titre. Dhâranî* = *gzungs.* C'est le mot traduit plus haut (XVII, 1) par « retenir, garder, posséder. » Je ne vois pas comment ces significations peuvent s'adapter au sujet actuel, bien qu'il soit question d'obtenir certaines choses; et j'aime mieux le mot *dhâranî*, qui, s'il n'est pas évidemment nécessaire ici, rentre du moins dans l'ordre d'idées auquel appartiennent ces étranges hallu-

2. རྫིང་བུ་མེ་ཏོག་པདྨ་རྒྱས་པས་ཡོངས་སུ་གང་བ་མཐོང་བ།
3. བདག་གོས་དཀར་པོའི་སྤུགས་རྙེད་པར་མཐོང་བ།
4. ལྷ་ཞིག་སྤྱི་བོའི་གཙུག་ན་གདུགས་འཛིན་པར་མཐོང་བ།།

RÊVE DES BÔDHISATTVAS PROCÉDANT DE LA CAUSE QUI FAIT OBTENIR LES DHÂRANÎ.

1. Voir un grand trésor rempli de toute sorte de pierres précieuses;
2. Voir un étang complétement rempli de larges fleurs de lotus blancs;
3. Se voir obtenir la poussière (?) d'un vêtement blanc;
4. Voir un dieu assujettir un baldaquin sur le sommet du crâne (du rêveur).

XXXVIII.

བྲ༠ཀྱི་ཏིང་ངེ་འཛིན་ཐོབ་པའི་རྒྱུ་མཐུན་པའི་རྨི་ལམ་མོ།།

1. བུ་མོ་བཟང་མོ་རྒྱན་བཟང་པོས་བརྒྱན་པ་མེ་ཏོག་སིལ་མ་འབུལ་
བར་མཐོང་བ།

2. ནམ་མཁའ་ལ་བྱ་དང་བ་དཀར་པོ་ཐལ་དཀར་གྱི་ཕྲུ་སྐད་འབྱིན་
ཅིང་འགྲོ་བར་མཐོང་བ།

cinations. — 3. *Sphugs* «raclure.» — 4. Le texte n'indique pas l'objet de l'action; le verbe employé est *hdzin-par*, qui signifie «prendre, tenir, saisir.»

XXXVIII, 1. «Des fleurs en clochettes,» *mé-tôg* (fleur), *sil-ma* (?), *hbul-var* (offrir). *Sil-ma* doit être un nom de fleur, mais il ne se trouve pas. Le Dictionnaire donne seulement *sil-sil* «morceaux, bagatelles,» et *sil sil* «musique, cymbales,» *kinkini* «ceinture garnie de clochettes.» — 4. Ponr le *Dhyâna*, voir *Rgya-tch'er-rol-pa*, p. 175 et 328; *Lotus de la bonne loi*, p. 800; Sp. Hardy, *Legends and theories of the Buddhists*, 179-181.

3. དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་འོད་མང་པོས་བརྒྱན་པའི་ཕྱག་སྤྱི་བོར་འཇོག་པ་མཐོང་བ།

4. དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་མེ་ཏོག་པདྨ་ལ་བཞུགས་ཤིང་བསམ་གཏན་མཛད་པར་མཐོང་བ།།

RÊVE DES BÔDHISATTVAS PROCÉDANT DE LA CAUSE QUI FAIT OBTENIR LA SAMÂDHI (XXIII, 2).

1. Voir une jeune fille bonne, ornée de bons ornements, offrir des fleurs en clochettes (?);
2. Voir des troupes d'oiseaux et d'éléphants mâles blancs et gris aller à travers le ciel en poussant des cris;
3. Voir un Tathâgata (XX, 1; XXXIX; XLII, 4) poser sur le sommet de sa tête sa main ornée d'une abondante lumière;
4. Voir un Tathâgata (3), assis au milieu de fleurs de lotus, accomplir le Dhyâna.

XXXIX.

བྱ° ཀྱི་དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་མཐོང་བའི་རྒྱུ་མཐུན་པའི་རྨི་ལམ་མོ།།

1. ཟླ་བའི་དཀྱིལ་འཁོར་འཆར་བར་མཐོང་བ།
2. ཉི་མའི་དཀྱིལ་འཁོར་འཆར་བར་མཐོང་བ།
3. མེ་ཏོག་པདྨ་ཁ་འབྱུས་པར་མཐོང་བ།
4. ཚངས་པའི་དབང་པོ་རབ་ཏུ་ཞི་བའི་སྤྱོད་ལམ་མཐོང་བ།།

RÊVE DES BÔDHISATTVAS PROCÉDANT DE LA CAUSE QUI FAIT VOIR LE TATHÂGATA (XX, 1; XXXIX, XXXVIII, 3, 4).

1. Voir se lever le disque de la lune;
2. Voir se lever le disque du soleil;

3. Voir s'épanouir des fleurs de lotus;
4. Contempler les procédés du repos (XIX, 3; XXXII, 1) parfait du seigneur de pureté.

XL.

བྱང ༠ རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱི་རྒྱུ་མཐུན་པའི་རྨི་ལམ་མོ།།

1. ཤིང་སཱ་ལ་ཆེན་པོའི་འདབ་མ་དང་། མེ་ཏོག་དང་། འབྲས་བུ་སྣ་ཚོགས་ཀྱི་གང་བར་མཐོང་བ།
2. ཁར་བའི་སྣོད་གསེར་གྱིས་གང་བར་མཐོང་བ།
3. ནམ་མཁའི་ངོས་གདུགས་དང་། རྒྱལ་མཚན་དང་། བ་དན་གྱིས་གང་བར་མཐོང་བ།
4. འཁོར་ལོ(ས)་སྒྱུར་བའི་རྒྱལ་པོ་ཚན་པོ་མཐོང་བ།།

RÊVE DES BÔDHISATTVAS PROCÉDANT DE LA CAUSE DES QUALITÉS DISTINCTIVES QUE L'ON POSSÈDE SOI-MÊME.

1. Voir un grand arbre Çâla se couvrir de toute espèce de fleurs et de fruits;
2. Voir le vase d'une cloche se remplir d'or;
3. Voir la voûte du ciel se remplir de baldaquins, d'étendards, de bannières;
4. Voir un grand nombre de rois Chakravartins.

XL, 4. *Hkhor-lô(s)-sgyur-vahi rgyal-pô.* Expression connue pour désigner «roi Chakravartin (monarque universel);» mais l'*s* ajouté à *hkhor-lô* est de trop et doit être supprimé. Le mot *ts'an-pô*, qui vient ensuite, signifie «homme de haut rang,» mais aussi «nombreux» (*Gross*, *viel*, Schmidt). Je traduis «beaucoup de rois.» On pourrait lire *ch'en-pô*, et traduire «un grand roi, etc.»

XLI.

བྱང ◦ ཀྱི (ས)་བདུད་འདུལ་བའི་རྒྱུ་མཐུན་པའི་རྨི་ལམ་མོ ||

1. གྱད་ཆེན་པོས་གྱད་ཐམས་ཅད་མནན་ནས་བ་དན་ཕྱོགས་ཏེ་འགྲོ་བར་མཐོང་བ |
2. དཔའ་བོ་ཆེན་པོས་གཡུལ་ལས་འདས་ཏེ (pour ཏ) འགྲོ་བར་མཐོང་བ |
3. རྒྱལ་པོ་དབང་བསྐུར་བར་མཐོང་བ |
4. བདག་ཉིད་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སྙིང་པོ་ལ་འདུག་ཅིང་བདུད་འདུལ་བར་མཐོང་བ ||

RÊVE DES BÔDHISATTVAS PROCÉDANT DE LA CAUSE QUI DONNE LA VICTOIRE SUR LES DÉMONS.

1. Après avoir vaincu tous les champions au moyen du grand champion, *se* voir marcher avec les étendards levés;
2. Après avoir vaincu dans la bataille, avec l'aide du grand héros, *se* voir marcher *triomphalement;*
3. *Se* voir conférer la puissance royale;
4. Se voir assis à Bôdhimanda (XLII, 4; XLIII), *occupé* à vaincre le démon.

XLII.

བྱང ◦ ཕྱིར་མི་ལྡོག་པའི་རྟགས་ཀྱི་རྒྱུ་མཐུན་པའི་རྨི་ལམ་མོ ||

1. མགོ་ལ་ཐོད་དཀར་པོས་བཅིངས་པ་མཐོང་བ |

XLI, 1, 2, 3. Le pronom réfléchi *se*, qui devrait être rendu par *vdag* dans le texte, ne s'y trouve pas; il paraît nécessaire de le sous-entendre.

2. བདག་གཏན་པ་མེད་པའི་མཆོད་སྦྱིན་བྱེད་པར་མཐོང་བ།
3. བདག་ཆོས་ཀྱི་སྟན་ཆེན་པོ་ལ་འདུག་པར་མཐོང་བ།
4. དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སྙིང་པོ་ལ་བཞུགས་ཤིང་ཆོས་
སྟོན་པར་མཐོང་བ།།

RÊVE DES BÔDHISATTVAS PROCÉDANT DE LA CAUSE D'UN SIGNE CARACTÉRISTIQUE INDÉLÉBILE.

1. Se voir la tête ceinte d'un bandeau blanc;
2. Se voir distribuer les dons d'une offrande sans consistance;
3. Se voir assis au grand enseignement de la loi (I, 4);
4. Voir le Tathâgata (XX, 1; XXXVIII, 3, 4; XXXIX), assis à Bôdhimanda (XLI, 4; XLIII), enseigner la loi (I, 4, etc.).

XLIII.

བྱང༌ བྱང་ཆུབ་སྙིང་པོ་འཐོབ་པའི་རྒྱུ་མཐུན་པའི་རྨི་ལམ་མོ།།

1. བུམ་པ་མཐོང་།

XLII, 2. *Gtan-pa-méd-pa* « sans durée, sans ordre, sans barmonie. »

XLIII. 1. « Un vase » *Bum-pa*. — Ce mot est-il l'emblème de la pureté, pensée allégorique qui se rencontre assez fréquemment en sanscrit? — L'un des équivalents sanscrits de ce terme, *kumka*, désigne l'exercice religieux qui consiste à retenir sa respiration. Peut-être est-ce là la pensée du texte; mais il devrait y avoir un autre verbe que *mthong* « voir. » — 2. *Bya*, « les actes » (quod faciendum) *Tsa* (?) *shes* (la science) *bskor-var* (tourner) *mthong-var* (voir). Je ne sais que faire de *tsa*, que je remplace par *dang* « et. » Je vois dans cette phrase « les aetes, » c'est-à-dire « la vie active, le monde de la transmigration, le *sansâra*, » — et « la science, » ce qui peut délivrer des aetes, enlever à la transmigration, conduire à la Bôdhi et au Nirvâna. — L'expression « tourner » convient ici, puisque la transmigration est un eercle qui *tourne*, et que « la science » conduit à « faire tourner » ou au moins à « voir tourner » la roue de la loi.

2. བྱ་ཙ(?བ ou དང) ཤེས་བསྐོར་བར་མཐོང་བ།
3. གང་དང་གང་དུ་འགྲོ་བ་དེ་དང་དེ་ཉིད་དུ་ཤིང་ཐམས་ཅད་དང་
ཕྱུན་ཞེང་འདུད་ལ་ཕྱག་འཚལ་བར་བྱེད་པ།
4. གསེར་གྱི་ཁ་དོག་ལྟ་བུའི་སྣང་བ་ཆེན་པོ་མཐོང་བ།།

RÊVE DES BÔDHISATTVAS PROCÉDANT DE LA CAUSE QUI FAIT OBTENIR BÔDHIMANDA (XLI, 4; XLII, 4).

1. Voir un vase;
2. Voir tourner les actes *et* la science;
3. En quelque lieu que l'on aille, partout où l'on est, et possédât-on toutes choses, faire l'adoration en s'inclinant;
4. Voir une grande lumière, semblable à l'éclat de l'or.

C'est ainsi que Manjuçri-Kumâra-Bhûta expliqua l'enchaînement de la loi des quatre Nirahâra, et le fils de dieu Çribhadravat, content, satisfait, ravi, joyeux, le cœur allègre, voulant faire une offrande à l'assemblée et à Manjuçrî-Kumâra-Bhûta, fit à toute l'assemblée une offrande de fleurs divines de mandâra, d'utpala, de lotus, de lotus rouges, de lotus blancs; ces fleurs furent semées sans interruption. Alors par la puissance du Buddha, dans l'atmosphère supérieure, des fleurs de lotus, en aussi grand nombre que les jantes des roues d'un char, agréables à voir, odoriférantes, allant au cœur, apparurent. Au cœur même du centre de ces fleurs, des corps de Bôdhisattvas ornés des trente-deux signes du grand homme[1] apparurent *également*. Alors le

[1] Pour les trente-deux signes du grand homme, voir *Rgya-tch'er-rol-pa*, p. 107; *Lotus de la bonne loi*, p. 553, et *Trigl. bouddh.* 4.

fils de dieu Çrîbhadravat dit à Manjuçrî-Kumâra-Bhûta : « Manjuçrî, d'où ces Bôdhisattvas sont-ils venus ? » — Manjuçrî reprit : « Fils d'un dieu, d'où ces fleurs sont-elles venues elles-mêmes ? » Le fils de dieu répondit : « Manjuçrî, ces fleurs sont des apparitions surnaturelles. C'est moi qui les sème en vue de te faire une offrande. » Manjuçrî repartit : « Fils d'un dieu, de même que ces fleurs sont en forme d'apparitions surnaturelles, ainsi en est-il de la vision de ces Bôdhisattvas. »

Ensuite, en ce temps-là, Bhagavat fit un sourire [1].

Or c'est la règle que dans le temps où les bienheureux Buddhas font un sourire, de la bouche [2] de Bhagavat sortent des rayons de diverses couleurs, de toute sorte de couleurs, tels que bleus, ou verts, jaunes, rouges, blancs, couleur de pavot, couleur de cristal. Ces rayons, ayant pénétré de leur éclat les régions infinies du monde, et s'étant manifestés dans les régions supérieures au sein du monde de

[1] *Sourire*, le mot *hdzum* désigne, soit le sourire, soit le clignement d'œil. Ici c'est bien par « sourire ou rire » qu'il faut traduire : *smitam* en sanscrit. Les effets du rire des Buddhas sont longuement et fréquemment décrits dans les livres bouddhiques, notamment dans l'*Avadâna-çataka* et le *Divya Avadâna* : Burnouf a traduit un de ces passages qui se ressemblent beaucoup entre eux (*Introd. à l'hist. du Buddh. ind.* p. 201). Les effets du rire des Buddhas sont également décrits, et dans les mêmes termes, dans le *Dulva*, I, fol. 133-135. 1re section du *Bkah-kgyur*. — Dans la traduction du *Brahmaçrivyâkarana* (*Revue orientale*, VIe année, 348, 349), j'ai traduit *hdzum* par « clignement d'œil » : il faut y substituer le mot « sourire. »

[2] *Jal gyi sgô nas*, littéralement « de la porte du visage. »

Brahmâ, après avoir effacé par leur splendeur la clarté du soleil et de la lune, revinrent sur eux-mêmes, et s'éteignirent dans l'excroissance de la tête de Bhagavat.

Ensuite, le fils de dieu Çrîbhadravat, s'étant levé de dessus son tapis, ayant rejeté son manteau sur une épaule, mit en terre la rotule du genou droit, et, s'étant prosterné les mains jointes, adressa cette louange en vers à Bhagavat[1] :

1. Ô toi qui possèdes la splendeur de l'éclat sans tache de l'or pur,
Qui possèdes les divers signes excellents du grand homme, au nombre de trente-deux,
Qui brilles par cent mille millions de qualités, par des qualités sans nombre,
Protecteur, par quel motif as-tu fait apparaître le sourire?

2. Faisant entendre une voix douce, communique (nous) une explication,
Enseigne avec mélodie, prononce pour notre instruction de douces paroles;
Sugata, qui possèdes l'intelligence, et fais briller au loin les sept pierres précieuses,
Toi qui as la voix dominante[2] du kalapinka[3], pourquoi as-tu fait le geste d'autorité, le sourire?

3. L'homme excellent, l'homme de bien, vainqueur de celui qui a des membres pervertis[4],

[1] Ces stances au nombre de huit sont divisées, selon l'usage, en deux hémistiches et quatre *padas*, chacun desquels a onze syllabes. La stance entière en compte donc quarante-quatre.

[2] *Gsang* « enseignement, ordre, commandement. »

[3] *Kalapinka* « nom d'un certain oiseau » (Schmidt). — Les dictionnaires sanscrits ne le donnent pas. (Voy. *Rgya-tch'er-rol-pa*, p. 107 et *passim*.)

[4] Voici la phrase : *mi mch'og* (homo excellens) *skyes-bu dam pà*

Lui qui met pour toujours un terme à la force du démon,
A qui les dieux, les Asuras et les grands oiseaux du ciel (Garudas), font constamment des offrandes,
Qui possède les dix forces [1], par quelle cause a-t-il fait voir le sourire?

4. Cet être sans tache, sans souillure, qui a rejeté les trois impuretés [2],
Dont le large visage est semblable au disque du soleil et de la lune,
Qui efface les profondes ténèbres et la tache causée par la poussière (ou passion?) qui obscurcit [3],
Qui fait toutes sortes de dons avantageux, a fait voir le sourire!

5. Le Tathâgata, utile et excellent pour la terre et pour le pays des dieux,
Qui fait de bons présents de toutes sortes, dont les qualités sont illimitées,
Lui qui est bien instruit dans l'égalité et l'unité, et dont l'enseignement est lumineux,

(vir bonus) *ngan-pai* (mali) *ts'igs-chan* (membra possidentem) *hdul* (superans). — Je suppose que ce *mali membra possidens* est le démon.

[1] Pour les dix forces, voir *Buddhistische Triglotte* (p. 8), et *Lotus de la bonne loi*, p. 781 et suiv.

[2] *Dri-ma* (labes) *gsum* (tres) *spangs-pa* (aversatus). — Je ne me souviens pas d'avoir rencontré la mention de ces trois impuretés (tache, souillure, sanscrit *mala*).

[3] *Rdul* «poussière;» mais on sait que le mot sanscrit *rajas*, dont celui de notre texte est, à n'en pas douter, la traduction, signifie à la fois «poussière,» et «passion.» On l'a rendu ici en tibétain par «poussière;» mais peut-être est-ce «passion» qu'il fallait dire. — Le système Sankhya, dans l'énumération des trois qualités, après avoir mis en tête «la bonté» (sattvam) ajoute «la passion» (raja:) et l'obscurité (tama:). L'association de ces deux termes, *la passion* et *l'obscurité*, n'a rien que de naturel: il n'est pas étonnant non plus que, les bizarreries du langage aidant, la *poussière* ait été confondue avec la *passion* quand il s'agit d'obscurité.

Comment ferai-je pour comprendre le sens du sourire qu'il a montré?

6. Ô toi qui éclaires les ténèbres profondes, épaisses, formant une taie sur l'œil,
Qui possèdes l'éclat de la lumière de la lampe de la science[1],
Éléphant, qui possèdes une force excellente[2], et qui brilles à la manière d'un lion,
Toi qui fais du bien aux créatures[3], je te prie de m'enseigner le sens de ton sourire.

7. Le meilleur des hommes, qui dompte l'homme en proie à toutes sortes de maux[4],
Qui est profond, qui creuse les choses difficiles à comprendre, lui dont il est difficile de donner la mesure,
Qui tarit l'eau de l'existence, et qui n'a pas son égal,
Qui est sans artifice, et doué des dix forces, par quel motif a-t-il fait voir le sourire?

8. Celui qui met un repos à la vieillesse et à la mort, qui procure le bien de l'Amrita[5],

[1] Il y a ici dans le texte à la fin de ce *pada* un mot illisible qui n'empêche pas d'entendre le reste de la phrase.

[2] Après *glang-ch'en* « éléphant » vient un mot à demi effacé, dont on croit reconnaître les lettres *gyu :* il existe un mot *hgyu* qui, graphiquement, pourrait être le mot de notre texte, mais qui donne un sens peu satisfaisant; car il signifie « courir, s'enfuir » : en y joignant le mot *mch'óg*, on arriverait à la traduction problématique de « excellent coureur » ; mais ce mot *mch'óg* doit plutôt être réuni à *stobs* qui le suit, en sorte que nous ne pouvons guère tirer parti de ce mot mutilé, qui paraît être *hgyu*.

[3] *Hgro-vai* (des créatures) *dón mdzad* « faisant l'utilité » *arthakrït*.

[4] Cette phrase peut jusqu'à un certain point servir de commentaire à celle qui commence la 3e stance, et dans laquelle il est question seulement du mal moral; notre phrase actuelle comprend toutes les espèces de maux.

[5] On sait que l'Amrita est le breuvage d'immortalité: la recherche de cet Amrita préoccupait les contemporains de Çâkyamuni, et lorsque le bruit se répandit qu'il l'avait trouvé, son succès fut assuré.

Dont les pieds sont bien unis, pourvus de membranes et de roues[1],
Qui diminue la folie et n'a pas son égal dans les trois mondes,
Qui a une grande science, je le prie de m'enseigner le sens de son sourire.

Tel fut son discours, et Bhagavat adressa ces paroles au fils de dieu Çrîbhadravat : « Fils de dieu, as-tu vu ces Bôdhisattvas assis dans l'essence de lotus, sur le trône du lion, dans la région supérieure de l'atmosphère ? » — Il répondit : « Bhagavat, je les ai vus. » — Bhagavat dit : « Tous ces Bôdhisattvas rassemblés des dix régions auprès de Manjuçrî-Kumâra-Bhûta y sont venus pour entendre la loi, et pour entendre cette énumération successive des quatre Nirahâra. De plus, tous ces Bôdhisattvas ont été complétement mûris par Manjuçrî-Kumâra-Bhûta. Une seule naissance tient encore tous ces Bôdhisattvas éloignés de la Bôdhi parfaite et sans supérieure[2]; mais, dans les sections aux noms variés du monde des dix régions, dans tel et tel champ de Buddha, ils deviendront des Buddhas parfaits, accomplis, sans supérieur. »

Le fils d'un dieu reprit : « Bhagavat, je ne suis pas capable de faire le compte de ces Bôdhisattvas; combien y en a-t-il ? » — Alors Bhagavat dit à l'Ayush-

[1] Ces trois caractères comptent parmi les trente-deux signes du grand homme. (Voir *Rgya-tch'er-rol-pa*, p. 107, *Lotus de la bonne loi*, p. 553; *Buddhistische Triglotte*, fol. 4.)

[2] Définition des Bôdhisattvas.

mat Çâriputra : « Çâriputra, peux-tu compter ces Bôdhisattvas ? » — Il répondit : « Bhagavat, tout ce qu'il y a d'étoiles dans le grand millier des trois mille mondes, je suis prêt à les compter en un instant, en un moment, en un clin d'œil. Mais pour ces Bôdhisattvas, je ne voudrais pas *me charger de* les compter en cent ans. » — Bhagavat dit : « Si, bien que ce Jambudvîpa soit rempli de grains d'une poussière très-ténue, il est possible d'en achever le compte par l'art du calcul, tandis que pour ces Bôdhisattvas il n'est pas possible d'en achever le compte par l'art du calcul, ces Bôdhisattvas assemblés, tout autant qu'il y en a, seraient donc innombrables ! » — Çâriputra reprit : « Bhagavat, où y a-t-il des champs de Buddha en assez grand nombre pour que ces Bôdhisattvas y deviennent des Buddhas parfaits et accomplis ? » — Bhagavat répondit : « Çâriputra, reste assis en silence ! ne parle pas ainsi ! Çâriputra, les innombrables champs de Buddha ont été comptés par le Tathâgata. Çâriputra, pour prendre une comparaison décisive, si le kalpa, mesure de temps de la vie d'un Tathâgata, était dans une mesure aussi grande que celle du sable du fleuve du Gange, et si dans tous les jours *de ce kalpa*, un par un, on installait autant de docteurs de la loi qu'il y a de grains de sable dans le fleuve du Gange, et que tous ces docteurs de la loi eussent autant de Bôdhisattvas à prédire qu'il y a de grains de sable dans les eaux du Gange[1],

[1] La dernière partie de cette phrase, destinée à donner l'idée d'un

dans la *seule* région de l'est, ils auraient eu à compter autant de champs de Buddha qu'il y a de grains de sable dans le Gange, même à ne prendre pour exemple qu'une seule région de Bôdhisattvas, les Tathâgatas qui énumèrent les champs de Buddha en aussi grand nombre les voient avec l'œil de la chair du Tathâgata; les êtres qui naissent dans ces champs de Buddha, les pensées de ces êtres, les Tathâgatas les connaissent; comment les Tathâgatas ne seraient-ils pas en état de les énumérer? »

Ensuite ces grands Çrâvakas et cette assemblée qui contient tout s'étant émerveillés s'écrièrent : « Maintenant que ces enseignements nous ont été

nombre immense exprimant l'immensité du monde et l'immensité de la science du Buddha, est très-difficile, et je ne suis pas sûr de l'avoir exactement rendue, le mot Tathâgata y est répété à satiété et alors qu'il ne devrait pas l'être, par exemple dans ce membre de phrase : *de bjin-gshégs-pas* (par le Tathâgata) *mkyen-pai* (connu) *de bjin-gshégs-pa dé dag-gis* (par ces Tathâgatas) ce qui signifie « par les Tathâgatas que connaît le Tathâgata ; » mais le contexte prouve qu'on ne peut traduire ainsi et que les deux termes appartiennent à des membres de phrase différents; or ces membres de phrase sont reliés entre eux par des génitifs difficiles à justifier. — L'un des membres de phrase les plus embarrassants est celui-ci : *byang chhub-sans-dpah* (Bôdhisattva) *gchig* (un seul) *mts'an-mar* (à l'état de signe) *gjag* (ayant mis) *kyang* (quoique). Comment un Bôdhisattva peut-il servir ici de terme de comparaison ? Comme il vient d'être parlé de la région de l'est, je suppose que le membre de phrase fait allusion à cette *région*; et je traduis « en ne prenant pour exemple qu'une seule région de Bôdhisattvas. » — Dans cette portion du texte le mot *stong-pa* revient souvent : il signifie « vide » et ne fournit aucun sens raisonnable, je lis *stod* « louer » dans le sens de « citer, énumérer, compter. » Ces deux acceptions sont très-voisines. — On sait que le *da* et le *nga* diffèrent à peine l'un de l'autre en tibétain : aussi arrive-t-il souvent qu'on les confond.

donnés en un tel langage avec accompagnement de prodiges si grands, d'une si grande puissance, et d'une telle science, offerts à nos regards, nous avons obtenu un grand gain. »

Puis les Bôdhisattvas qui s'étaient rassemblés des dix régions du monde, et qui siégeaient au plus haut de l'atmosphère, étant descendus de cette atmosphère, adorèrent avec la tête les pieds de Bhagavat et de Manjuçrî-Kumâra-Bhûta, puis, après avoir tourné autour d'eux, s'en allèrent dans les dix régions.

Puis le fils de dieu Çrîbhadravat adressa la parole à Manjuçrî-Kumâra-Bhûta : « Manjuçrî, en accomplissant les actes (convenables) tu as complétement mûri pour la Bôdhi des êtres innombrables, c'est bien! c'est bien! Manjuçrî, puisque tu as commencé par la loi en vertu de laquelle on mûrit les Bôdhisattvas dans la Bôdhi, courage, continue! » — Manjuçrî reprit : « Fils d'un dieu, la loi par laquelle on mûrit les Bôdhisattvas dans la Bôdhi comprend trente-cinq sections. — Lesquelles? — Les voici[1] :

1. Faire penser au temps.
2. Faire penser à la mesure.
3. Faire penser à des désirs modestes (?).

[1] Pour chacun des termes qui se trouvent dans les quarante-trois énumérations ci-dessus, je renvoie à chaque article, et pour les termes assez nombreux qui y sont répétés plusieurs fois, je renvoie au premier article où ils se trouvent.

Art. 3. Le texte donne *ran-dôn-skul*. Après *dôn*, il manque un *l* :

4. Faire penser aux organes des sens.
5. Faire penser à l'enseignement.
6. Faire penser à la Prajnâ-Pâramitâ.
7. Faire penser à la méthode (VII, 2, etc.).
8. Faire penser à une méditation élevée (I, etc.).
9. Faire penser au grand amour (III, 3, etc.).
10. Faire penser à la grande miséricorde (III, 4, etc.).
11. Faire penser au Grand Véhicule (IV, 4).
12. Faire penser au Petit Véhicule (V, 3).
13. Faire penser à la vérité.
14. Faire penser aux devoirs pratiques.
15. Faire penser à protéger la loi.
16. Faire penser à enseigner les auditeurs.
17. Faire penser à ne pas mettre de distinctions entre les différents êtres.
18. Faire penser à mettre sur le même rang, quand il s'agit de donner, les violateurs et les observateurs de la morale.
19. Faire penser à enseigner les actes moraux au moyen du démon.

entre *ra* et *n* de la première syllabe il y a un point qui n'est pas à sa place et qui est par conséquent douteux : et au-dessous dans l'interligne on aperçoit un *b* ou un *p*. Le dictionnaire donne le mot *ran-pa*, qui signifie « modeste, modéré, » *mita: sama :* en sanscrit. Je prends *dôn* (sanscrit *artha*) dans le sens de « désir » et je traduis « désir modeste, » ce qui paraîtra contradictoire avec « méditation, ou désir élevé » qui se présente plus bas : on peut lever la contradiction en voyant dans le premier terme une allusion aux désirs *charnels*, dans le deuxième une allusion aux désirs *spirituels*.

Art. 12. Cet article semble être en opposition avec l'article V, 3, qui prescrit d'éviter le Petit Véhicule.

Art. 14. *Dé bya-va* « hoc faciendum, ce qu'il faut faire. »

Art. 19. La pensée est singulière : *bdud-kyis* (par le démon) *las* (les actes *moraux*) *bstan-par* (enseigner). Si on lisait *kyi*, génitif, au lieu de l'instrumental, on aurait : « enseigner les actes du démon. » De quelque manière que l'on traduise, il faut entendre qu'il s'agit

20. Faire penser à poursuivre les choses une fois qu'elles sont préparées (II, 4).
21. Faire penser à ne pas s'affliger outre mesure du Sansâra (transmigration).
22. Faire penser à vaincre le démon (XLI).
23. Faire penser à reconnaître et rendre les bienfaits.
24. Faire penser à détruire la cause.
25. Faire penser à ne point craindre sur le seuil de la délivrance.
26. Faire penser à présenter au Tathâgata des offrandes et des marques de respect.
27. Faire penser à se plaire dans la recherche de ce qu'il faut accomplir pour les êtres.
28. Faire penser à ne pas prendre part aux doctrines (courantes) du monde.
29. Faire penser à se réjouir dans la forêt (XIV, 2, etc.).
30. Faire penser à restreindre ses désirs et à se contenter de peu.
31. Faire penser au présent et à l'avenir, — à la captivité et à la délivrance, — à l'état de vie et à l'état d'absence de vie, — au Nirvâna complet et à un état de douleur constamment renouvelé.

ici d'enseigner la morale par la méthode des contraires, en faisant connaître le mal pour le fuir, le bien pour le rechercher.

Art. 20. Cet article paraît être la reproduction de II, 4. — Il n'en diffère que par les deux premiers mots : *dé bchas-pa* (au lieu de *rtsôm-pa*) *ñams hôg-tu chhud-pa.* Nous avons traduit *rtsôm-pa* par « entreprise commencée » : *bchas-pa* « préparé » a une signification analogue; le mot *dé*, qui précède, et dont la lecture est douteuse (on pourrait lire *da,* « maintenant »), signifie « cela » mais peut être joint à *bchas-pa* pour signifier « les choses qui ont été préparées. »

Art. 24. « La destruction de la cause » est le point fondamental du système bouddhique. Pour détruire la vieillesse, la mort et la renaissance, qui ne sont que des effets, il faut tout d'abord en détruire la cause. C'est là ce qu'enseignait le Buddha.

32. Faire penser à ne pas briser l'amour des trois joyaux.
33. Faire penser à entreprendre résolûment l'assemblage des qualités du champ de Buddha.

Fils d'un dieu, ce sont là les trente-cinq lois (*ou* conditions) par lesquelles on mûrit pleinement les Bôdhisattvas pour la Bôdhi. — Fils d'un dieu, c'est ainsi qu'un Bôdhisattva qui a fait des dons ne peut être ébranlé de la Bôdhi parfaite et sans supérieure; et il n'y a pas d'adversaire capable de le vaincre. Aussi désormais s'enorgueillira-t-il des dix *sujets d'*orgueil d'un Bôdhisattva. — Quels sont ces dix?

1. L'orgueil par la moralité (III, 1, etc.);
2. L'orgueil par l'audition (III, 2, etc.);
3. L'orgueil par la résolution (VII, 2);
4. L'orgueil par le gain *qu'on a fait* (?), par le respect et les Gâthâs *qu'on a obtenus* (V, 2);
5. L'orgueil par l'habitation dans la forêt (XIV, 1);
6. L'orgueil par la diminution des qualités de l'agitation et de l'appareil extérieur (X, 3);
7. L'orgueil par la beauté, les richesses (XVII, 4), l'opulence, le nombre des serviteurs;

[1] Art. 33. Je ne compte que trente-trois articles, et si l'on détachait les sentences qui paraissent réunies ensemble, le nombre total se trouverait dépasser trente-cinq.

Art. 4. Les choses vantées dans cet article sont précisément celles dont le contact est défendu, art. V, 2. — Les deux affirmations sont évidemment contradictoires; il faut en conclure que les choses désignées sont prises chaque fois dans un sens différent, la première fois dans un sens mondain, contraire à la règle et à la doctrine bouddhique, la deuxième fois dans un sens conforme à cette même règle et à cette même doctrine.

Art. 7. Ce sujet d'orgueil est l'opposé du précédent et fort inattendu; il paraît contraire à l'esprit du bouddhisme. Mais on ne

8. L'orgueil par le respect qu'on témoigne à Indra, à Brahma, aux Lôkapâlas;
9. L'orgueil par le Dhyâna et l'Abhidharma;
10. Quand les dieux purs, les Nâgas, les Yaxas, les Gandharvas, les Asuras, les Garudas, les Kinnaras, les Mahôragas, ont du penchant pour le Buddha, la loi et l'assemblée, leur offrent des éloges et des mantras, il y a véritablement là un sujet d'orgueil.

Fils d'un dieu, le Bôdhisattva qui ne s'enorgueillit pas de ces dix *sujets d'*orgueil n'a aucun *sujet de* s'enorgueillir.

Alors le fils de dieu Çrîbhadravat adressa ces paroles à Manjuçrî-Kumâra-Bhûta. « Manjuçrî, la région ou tu résides et où tu mets en pratique cet exposé de la loi est aussi celle où je verrai le Buddha apparaître, où je le verrai tourner la roue de la loi. » — Bhagavat dit : « Cela est ainsi, fils d'un dieu,

peut traduire la phrase d'une autre manière : peut-être y a-t-il un sens caché, et le précepte a-t-il une valeur allégorique.

Art. 8. Il serait plus naturel de croire qu'il s'agit du respect qu'on obtient d'Indra et des autres dieux; mais la phrase tibétaine ne permet pas de déterminer avec sûreté le sujet et l'objet de l'action. Les *Lokapâlas* sont les gardiens du monde.

Art. 9. Pour le *Dhyâna*, voir XXXVIII, 4, et la note. *L'Abhidharma* est la métaphysique bouddhique, contenue dans sept ouvrages qui forment la troisième section des écritures sacrées, le troisième *pitaka*.

Art. 10. Tous ces noms de divinités sont fort connus: *Nâga*, serpent d'eau, *Yaxa*, gardiens des trésors de Kuvêra, *Gandharva*, musiciens célestes, *Asura*, ennemis des dieux, *Garuda*, oiseaux divins. *Kinnara* (« sont-ce des hommes ? »), autres génies serviteurs de Kuvêra, analogues aux Yaxas et aux Gandharvas; *Mahôraga*, grands serpents.

cela est ainsi, oui, c'est comme tu l'as dit. Le lieu où tu résides, Manjuçrî-Kumâra-Bhûta, ce lieu-là, évidemment, n'est pas vide; là où le système de la loi vient à être pratiqué, la domination de la loi du Tathâgata est affermie. Les êtres qui prêtent attention et respect à cette énumération de la loi m'appartiendront; les êtres qui prêtent attention et respect à cette énumération de la loi, on les verra domptés (convertis) par le Tathâgata. Ceux qui gardent cette énumération de la loi et qui, en conséquence, manifestent du zèle, ne seront pas ébranlés[1] de la Bôdhi parfaite et sans supérieure. »

Puis Bhagavat dit au Bôdhisattva Maïtrêya, au Sthâvira Mahâ-Kâçyapa, à l'Ayushmat Ananda[2]:

[1] « Ébranlé » est le sens propre du mot. On pourrait traduire « écarté, repoussé. »

[2] Mahâ-Kâçyapa, puis Ananda furent tour à tour, après la mort de Çâkyamuni, les chefs officiels, les pontifes de la société bouddhique. On sait que *sthavira* signifie *vieillard* et désigne les bhixus les plus âgés, d'où semble lui être venue l'acception de « supériorité, prééminence. » Ici c'est le nom d'une dignité, Mahâ-Kâçyapa est le *sthavira* par excellence. La signification propre de *Ayushmat* ne diffère pas beaucoup de celle de *Sthavira* : ce mot signifie littéralement « qui a de l'âge » (ætatem, ævum, vitæ tempus habens) : il paraît être un titre purement honorifique accordé aux plus éminents personnages, tandis que le mot *sthavira* indique un grade, une dignité. — Il n'est pas inutile de remarquer que les Mongols traduisent *Ayushmat* de deux manières : ils disent *amin khabiya-tu* ᠠᠮᠢᠨ ᠬᠠᠪᠢᠶ᠎ᠠ ᠲᠤ « possédant les agréments de la vie, » et *nasun-a tegölter* ᠨᠠᠰᠤᠨ᠎ᠠ ᠲᠡᠭᠦᠯᠳᠡᠷ « parfait dans l'âge, » expressions très-différentes l'une de l'autre, dont la première a rapport aux perfections morales, aux avantages spéciaux, à la supériorité que possède le sujet, l'autre à l'âge qu'il a atteint. Des deux textes qui me sont accessibles, l'un, le *Prajnâ-pâramitâ-hridaya*, sûtra très-court, emploie

« Hommes excellents, je vous confie cette énumération de la loi tout au long pour que vous la receviez, la compreniez, l'expliquiez, la répandiez partout. Et comme dans un bref délai je passerai dans le Nirvâna complet, à cause de cela *je désire* que, par vos soins, tous les êtres trouvent une demeure au moyen de cette loi appelée *loi* du Buddha.

Maïtrêya dit : « Bhagavat, quand nous aurons bien compris cette énumération de la loi, quel nom faudra-t-il donner à cette énumération de la loi ? comment faudra-t-il l'entendre ? » — Bhagavat répondit : « Maïtrêya, par cette raison, appelez cette énumération de la loi « les quatre perfections (*Nirahâra*), » « le chemin du Bôdhisattva, » « la maturation complète du Bôdhisattva. »

Quand Bhagavat eut prononcé ce discours, le Bôdhisattva Maïtrêya, l'Ayushmat Mahâ-Kâçyapa, l'Ayushmat Ananda, le monde avec les dieux, les hommes, les Asuras et les Gandharvas louèrent bien haut l'exposé fait par Bhagavat.

Fin du vénérable sûtra de Grand Véhicule intitulé : *Les quatre perfectionnements.*

une fois chacune de ces expressions ; l'autre, le *Vajrachhêdika*, semble n'employer que la première. La deuxième, cependant, paraît être la plus usuelle ; elle se présente en kalmouk, sous la forme *nasu-tögös*, d'après Zwick, qui interprète ce terme par « reich an Jahren, » et paraît ignorer l'autre expression (*Dictionnaire kalmouk*, p. 304).

LES QUATRE VÉRITÉS ET LA PRÉDICATION DE BÉNARÈS.

(DHARMA-CAKRA-PRAVARTANAM[1]).

INTRODUCTION.

Il paraît superflu d'insister sur l'importance de la prédication de Bénarès, le texte universellement

[1] Alphabet de transcription pour le sanskrit et le pâli.

Voyelles :

a, i, u, ṛ ê, ô.
â, î, û, ai, au.

Consonnes :

Gutt. *k, kh, g, gh, ṅ, h.*
Pal. *c, ch, j, jh, ñ, ç, y.*
Cér. *ṭ, ṭḥ, ḍ, ḍḥ, ṇ, ṣ, r, ḷ.*
Dent. *t, th, d, dh, n, s, l.*
Lab. *p, ph, b, bh, m, v.*

Visarga :
Anusvara, *n* ou *m*.

Pour le tibétain, mêmes valeurs ; il y faut ajouter : '(pour le འ pré-

considéré comme celui qui reflète avec le plus de fidélité la véritable pensée et l'enseignement direct de Çâkyamuni; mais peut-être n'est-il pas hors de propos de remarquer que nous n'en avons pas encore de traduction. Je m'explique : le sujet a été traité plus d'une fois; M. Spence Hardy a raconté les faits d'après les Bouddhistes du sud, mais il a tracé une très-insuffisante analyse de cette prédication célèbre dans son *Manual of Budhism* (p. 183-187); depuis, il a donné plus de détails dans ses *Legends and theories of Budhism* (p. 140). Burnouf, dans un des appendices du Lotus de la bonne loi, a consacré aux quatre vérités un de ces articles qui semblent épuiser la question (p. 519 et s.). Enfin, le XXVIe chapitre du Lalitavistara nous donne, grâce à la traduction de M. Foucaux, la prédication de Bénarès incorporée dans un texte plus étendu. Cependant aucun de ces travaux, en définitive, ne nous fait connaître le texte original. Il est vrai que Gogerly a publié, à Colombo, une traduction faite sur le texte pâli; mais pas plus que les autres œuvres du savant et laborieux missionnaire, ce travail ne nous est accessible; et je ne sais pas si en dehors des citations et des emprunts de M. Hardy, épars dans le *Manual* et les *Legends and theories of Budhism*, en dehors surtout de la traduction du Pâtimokkha, insérée dans le *Journal asia-*

fixe), *ts*, *ts'*, *dz*, *dj* (*j* = *j* français). Ces signes ne sont nullement concordants avec le système suivant lequel est formée la transcription que j'adopte pour le sanskrit; mais je n'ai pas eu le moyen de faire autrement.

tique de Londres (vol. XIX, p. 417-475), un seul des écrits de Gogerly peut être trouvé en Europe. Nous sommes donc fondé à dire que le Dharmaçakra-pravartanam attend encore sa traduction; et si nous ajoutons que nous offrons aux lecteurs de ce Journal, avec une double traduction faite sur le pâli et sur le tibétain, qui leur présentera parallèlement la version du nord et celle du sud, une étude comparée de quatre textes, ils jugeront peut-être qu'il était opportun de reprendre ce sujet, même après les hommes éminents qui s'en sont occupés. J'entre donc immédiatement en matière, et je commence par faire connaître la provenance des textes qui vont être l'objet de cette étude.

Je prends d'abord le pâli. Le *Sanyutta*[1]*-nikâya* « corps des groupes de sûtras, » 3ᵉ section du Suttapitaka, se divise en cinq parties, dont chacune comprend un certain nombre de sanyutta « groupes de sûtras; » de là le nom donné au recueil. La 5ᵉ partie, intitulée *Mahâvaggô* « grand chapitre, » contient douze *sanyatta*, dont le douzième et dernier a pour titre *Sacca-sanyutta* « Sanyutta (ou groupes de sûtras) sur les vérités; » il se divise en neuf chapitres (vaggô), comprenant chacun dix sûtras : or le deuxième de ces chapitres est intitulé *Dhamma-cakka-ppavattana-vaggô*, et le premier des dix sûtras qui le composent est précisément celui que nous appelons la *Prédication de Bénarès;* il n'a pas de dénomination spéciale,

[1] On écrit *sanyutta* et *sañutta* (ou *saññutta*); la première leçon est plus conforme à l'étymologie.

et dans le résumé (*udâna*) qui, suivant l'usage, termine le chapitre, il est réuni au deuxième sous cette appellation commune : *Tathâgatêna dvê vattâ* « deux discours prononcés par le *Tathâgata*. » Nous donnerons le premier discours ou sûtra parallèlement avec un des deux textes qui vont être décrits tout à l'heure, et nous placerons à la suite la traduction des neuf autres sûtras du deuxième chapitre du Sacca-sanyutta.

Le texte du sûtra qui ouvre le Dhamma-cakkappavattana-vaggô, sûtra auquel le titre du chapitre entier conviendrait plus spécialement, et que nous appelons la *Prédication de Bénarès*, se retrouve exactement reproduit dans un des livres du Vinaya, le *Mahâvaggô* [1], au commencement de ce recueil. Nous nous bornons en ce moment à signaler ce fait, auquel nous attachons une très-grande importance, nous réservant d'en argumenter tout à l'heure, et nous passons aux textes tibétains.

Nous trouvons, dans le Kandjour, à la section *Mdo*, les indications suivantes :

1° *Dharma-cakra-sûtra* (*chos-kyi 'khor-loi Mdo*), volume XXVI, n° 33, folios 431-434;

2° *Dharma-cakra-pravartana-sûtra* (*chos-kyi 'khor-lo rab-tu skor-vai mdo*), vol. XXX, n° 13, fol. 427-432.

Après examen, il se trouve que le deuxième de

[1] Il se trouve ainsi que notre texte figure dans deux *mahâvaggô*, celui du Sanyutta-nikâya et celui du Vinaya. Il n'y a pas lieu d'attribuer à cette coïncidence une grande valeur; il n'y a peut-être point d'ouvrage pâli qui n'ait son « grand chapitre » (mahâvaggô).

ces sûtras est la traduction du texte pâli du Sanyutta-nikâya, dont il reproduit d'ailleurs le titre; que le premier, quoique ressemblant beaucoup à ce même texte, n'en est pas la traduction, et même ne contient qu'une portion des matières du texte pâli. Cette différence est grave, mais elle n'est qu'apparente. En effet, le Dharma-cakra se retrouve ailleurs, non plus isolé comme dans le XXVIe volume du *Mdo*, mais incorporé à un texte plus étendu, à savoir dans l'*Abhiniṣkramaṇa-sûtra*, qui fait aussi partie du XXVIe volume du *Mdo* (fol. 88-92), et dans le *'dul-va* (*vinaya*), à la dix-septième section du recueil, celle qui est relative au schisme (volume IV, fol. 64-67). Or, dans l'un et dans l'autre on retrouve les parties correspondantes à celles du Dharma-cakra-pravartanam que le Dharma-cakra ne reproduit pas. Il est donc manifeste que ce Dharma-cakra n'est qu'un extrait et une mutilation; que pour avoir le texte entier, il faut remonter au Dulva et à l'Abhiniṣkramaṇa-sûtra : c'est ce que nous ferons; et, s'il nous arrive de distinguer entre ces deux textes et l'extrait mis à part sous le nom de *Dharma-cakra*, ce sera uniquement pour nous rendre compte de l'intention qui a inspiré cette mutilation. Quant à l'original indien de ce texte tibétain, nous ne savons s'il existe encore ou s'il a péri; mais jusqu'à présent il est resté inconnu.

Du Kandjour, passons à la collection sanskrite du Népâl : nous y trouvons, dans le recueil intitulé *Mahâvastu*, un récit de la prédication de Bénarès,

formant un sûtra distinct, non pourvu d'un titre spécial, et se présentant d'ailleurs comme un épisode d'une histoire suivie. Ce nouveau récit, qui diffère des précédents, existe-t-il en tibétain? Nous croyons pouvoir affirmer qu'il ne figure pas dans le Kandjour comme texte à part; mais il ne serait pas impossible qu'on le trouvât incorporé dans un des grands recueils qui font partie de la vaste collection tibétaine. Toutefois nous pensons qu'il y a lieu d'en douter : on verra plus tard par quels motifs. Toujours-est-il que, jusqu'à présent, nous ignorons la traduction tibétaine de ce texte du Mahâvastu, et par conséquent nous sommes autorisé à le considérer comme purement sanskrit.

J'aurai achevé cette revue quand j'aurai rappelé le XXVIe chapitre du Lalitavistara, intitulé, lui aussi, *Dharma-cakra-pravartanam*, et qui, je n'en saurais douter, existait individuellement ou dans un autre recueil, avant d'être incorporé dans ce grand sûtra, dont il peut, du reste, être détaché fort aisément. On sait que le Lalitavistara existe en sanskrit dans la collection du Népâl, en tibétain dans le Kandjour, et que l'ouvrage du Kandjour est la traduction de celui du Népâl.

Pour rendre les idées plus claires, je réunis en un tableau tous ces textes, mettant ensemble ceux que l'identité d'origine ne permet pas de séparer, et j'énumère quatre groupes :

1. Groupe PÂLI TIBÉTAIN, comprenant, d'une part, le texte pâli du Sanyutta reproduit dans le Vinaya,

et d'autre part, le treizième sûtra tibétain du XXX[e] volume du *M*do.

2. Groupe TIBÉTAIN pur, comprenant un seul texte répété trois fois, intégralement dans le Dulva (vinaya) et l'Abhinişkramaṇa-sûtra, par extrait au n° 33 du XXVI[e] volume du M*do*.

3. Groupe SANSKRIT pur, réduit au texte unique du Mahâvastu-avadâna.

4. Groupe SANSKRIT-TIBÉTAIN, se composant du XXVI[e] chapitre du Lalitavistara, existant en sanskrit dans la collection népâlaise, en tibétain dans le Kandjour.

De l'étude parallèle de ces textes il ressortira que, s'ils se ressemblent fort et doivent avoir une commune origine, ils se différencient aussi d'une manière notable, et par conséquent doivent appartenir à différentes écoles. On compte communément dix-huit de ces écoles, mais en les rangeant sous quatre grandes écoles primitives. Or, puisque nous avons quatre textes, n'y aurait-il pas lieu d'admettre qu'ils reproduisent les versions respectives des quatre écoles principales? car on a peine à croire que les dix-huit écoles aient varié sur le texte de l'enseignement fondamental, et il est déjà assez grave que les Bouddhistes n'aient pas pu adopter un texte unique pour une matière aussi importante. Nous sommes au moins fixés de la manière la plus certaine sur un de nos textes. Le Mahâvastu se termine par cette mention : *Samâptam mahâvastu-avadânam, Aryamahâsanghikânaṁ lokottaravâdinaṁ pâṭhena.* « Fin du

Mahâvastu-avadâna, d'après la lecture des Lokottaravâdinas (de l'école) des Arya-mahâsanghikas. » Le Mahâvastu est donc un ouvrage de l'école particulière des Lokottaravâdinas, section de la grande école des *Mahâsanghikas*, émanée, dit la tradition, de Kâçyapa, et qui employait le prâkrit ou langue vulgaire; nous aurions donc, dans le récit extrait de ce texte, la version des Mahâsanghikas. D'un autre côté, M. Wassilief (p. 89 et 234) nous dit que le Vinaya tibétain est celui de l'école des Mûla-sarvâstivâdinas, branche de l'école principale des Sarvâstivâdinas, qui procédait de Râhula, et employait le sanskrit; le texte tibétain, répété, à notre connaissance, trois fois dans le Kandjour, serait donc la version des Sarvâstivâdinas. Il nous reste deux textes, celui du Sanyutta-nikâya et celui du Lalitavistara, dont nous aurions à faire l'attribution aux deux écoles restantes, celle des Mahâsammatiya, qui se réclamaient d'Upâli et employaient une langue d'animaux ou un langage corrompu[1], et les Sthâviras, fondés, dit-on, par Kâtyâyana, et qui se servaient de la langue des Piçâtcha (monstres impurs[2]). Nous essayerons d'autant moins de le faire, que la discussion à laquelle nous allons nous livrer nous obligera de modifier le point de vue sous lequel nous avons envisagé les écoles de prime abord. Nous réservons donc pour la conclusion de ce travail les très-faibles lumières dont il nous

[1] Wassilief, I, p. 267.
[2] Wassilief, p. 268.

sera permis d'éclairer cette obscure question, et nous passons à l'étude d'un point assez intéressant, la présence dans le Kandjour de la traduction d'un texte pâli.

Le Dharma-cakra-pravartanam tibétain commence une série de textes qui remplissent la fin du XXX[e] volume du *Mdo* et de cette section elle-même; ils sont au nombre de treize, et paraissent tous traduits du pâli. De quelques-uns je puis l'affirmer, car j'ai fait la comparaison; des autres, je ne puis que le supposer; mais je l'induis avec la plus grande vraisemblance, et de la place qu'ils occupent et de la mention à très-peu près la même insérée à la suite de chacun d'eux. En effet, cette série de sûtras qui s'ouvre par le texte traduit, soit du Vinaya pâli, soit plutôt du Sanyutta-nikâya, n'est-elle pas comme un appendice emprunté à la littérature des Bouddhistes du sud par les Bouddhistes du nord, pour être mis à la suite de leur propre collection? Non-seulement la simple inspection du volume XXX autorise à le croire, mais cela est pour ainsi dire exprimé dans la mention placée à la suite du Dharma-cakra-pravartanam, et dont voici la traduction, malheureusement très-imparfaite, mais que nous espérons devoir être suffisante :

Par l'ordre des riches, puissants et nobles *D*kar phyog*s*-kyi zla-va 'phel-vai-jal-lu-va *s*ku et Grag-pa *r*gyal-*m*ts'an-du pen-ça, doués d'une foi indestructible dans l'enseignement du Buddha et attachés du fond du cœur aux deux collections (sacrées), (on fit venir) du sein de la résidence de

Bodhi-garbha-vajra de l'île de Ceylan [1], située à 600 yôjana [2] au sud, le grand pandit Ananda-çrî, sorti d'une famille brahmanique, mais devenu novice (pravrajita), puis régulièrement reçu (upasampanna). Sous sa direction, le Lotsava renommé Ñi-ma *r*gyal-*m*ts'an *d*pal-*b*zang-po, bhixu de Çâkya, a traduit, puis, après examen, revu (ce sûtra) dans le grand et fortuné monastère de Thar-pa *g*ling, où résident des hommes versés dans les deux langues. Puisse-t-il (ce sûtra) être sur la terre comme le soleil et la lune!

De ce texte il résulte qu'un pandit singhalais, d'origine brahmanique, Ananda-Çrî, aurait présidé à la traduction de ce sûtra; on l'aurait *fait venir* (le texte ne le dit pas en propres termes, mais cela résulte du contexte) d'un monastère de Ceylan, appelé, d'après le tibétain, Byang-chub-kyi-sñing-po rdo-rje, que je rétablis en sanskrit sous la forme Bodhi-garbha (ou hṛdaya)-vajra. Ce pandit, qui l'aurait fait venir? Ici il y a un doute; je crois voir deux noms dont il m'aurait été facile de donner les équivalents sanskrits, à un ou deux éléments près; mais je n'ai pas cru que ce fût nécessaire, puisque ces personnages sont évidemment des Tibétains [3]. Mais y a-t-il vraiment deux personnages? J'aimerais mieux qu'il n'y en eût qu'un et que ce fût un roi; mais quoique, à la rigueur, je pusse trouver, dans ce que je considère comme le deuxième nom, des

[1] *Sigha-gling-pa* = Sk. *sinhala-dvîpa* (Sk. signifie : sanskrit).

[2] *Dpag- ts'ad.*

[3] Du reste, voici les restitutions : le premier nom serait : *Çuklapaxa (candra-vardhana) mukha-kâya*; le deuxième : *yaçô-dhvaja-varamânsa.*

épithètes royales, je ne suis pas assez sûr qu'on doive les y voir. D'un autre côté, une partie des éléments du premier nom, ayant le sens de « quinzaine de la lune croissante, » m'avait d'abord fait penser à une date; mais le contexte m'oblige à croire qu'il s'agit de deux personnages riches et croyants qui auraient pris sur eux de faire faire la traduction dont il s'agit. Elle aurait été exécutée avec le concours d'Ananda-çrî, par un Lotsava tibétain appelé d'un nom qui, rétabli en sanskrit, devrait être Sûrya-dhvaja-subhadra, et qualifié de « Bhixu de Çâkya; » car je ne pense pas que l'expression Çâkya-i *d*gê-*s*long fasse partie du nom. La traduction aurait été faite au couvent de Thar-pa-*g*ling [1], encore célèbre aujourd'hui, et où Samuel Turner alla visiter, en 1793, l'enfant Lama, auquel il avait été envoyé comme ambassadeur par Warren Hastings. Le texte final que nous venons de traduire et d'analyser est reproduit à la fin de chacun des treize sûtras du *M*do qui suivent le Dharma-cakra-pravartanam, mais dans sa dernière partie seulement. Ainsi le commencement, où je crois voir le nom de deux personnages, où se trouve la mention de Ceylan, etc. manque, et on ne lit que cette phrase : « En présence du grand pandit Ananda-çrî, le Lotsava, etc... » Mais cela suffit pour montrer l'identité d'origine de tous les textes suivis de cette formule.

Maintenant il vaut la peine de remarquer que ce

[1] « Terre de la délivrance » (Sk. *Môxadvîpa*).

doublement de textes, identiques par le titre, semblables par le fond, différents par la forme, se trouvant l'un dans le XXVI[e], l'autre dans le XXX[e] volume du *M*do, n'est pas unique, ni spécial au Dharmacakra; nous en avons un autre exemple, non moins frappant, dans le *Candra-sûtra*, «sûtra de la lune.» Il y a deux sûtras de ce nom, un dans le XXVI[e], l'autre dans le XXX[e] volume également[1]. Celui du XXX[e] volume a été reconnu pour être la traduction d'un sûtra pâli; pareille identification n'a point encore été faite pour celui du XXVI[e] volume. N'y a-t-il point lieu de croire que ce dernier sûtra est en effet la version propre de l'École tibétaine, tandis que l'autre est celle de l'École pâlie et lui a été emprunté? Cela ne veut pas dire que les sûtras du XXVI[e] volume du *M*do ne puissent pas être retrouvés dans la littérature pâlie, car nous savons qu'il existe dans cette littérature plusieurs versions différentes des mêmes sujets. Néanmoins, dans l'état actuel de nos connaissances, nous devons reconnaître que, tandis que la fin du XXX[e] volume nous présente des textes directement empruntés à la littérature pâlie, le XXVI[e] volume et d'autres (en particulier le XXV[e], qui renferme un *kumâra-dṛṣṭânta-sûtra*, corrélatif, mais non identique au *Dahara-sûtra* du Sanyutta-nikâya, — le

[1] Le *candra-sûtra* du XXX[e] volume du *Mdo* est précédé d'un *sûrya-sûtra* «sûtra du soleil» exactement semblable, à une phrase près. Les deux sûtras forment comme une paire reproduisant celle qui existe en pâli; mais le *candra-sûtra* du XXVI[e] volume est seul, et n'a point de *sûrya-sûtra* qui lui corresponde.

XXX[e] volume lui-même, où se trouve un *Brahmajâla-sûtra*, qui traite des mêmes matières que le sûtra pâli du même titre, mais n'en est pas la traduction) nous présentent des sûtras ayant avec des textes pâlis un rapport plus ou moins marqué, qui même peut aller, dans certains cas, jusqu'à une expression identique, mais qui, toutefois, n'admet pas l'hypothèse d'un emprunt direct, car un tel emprunt n'eût pu se manifester que par une traduction littérale.

Nous venons de constater que deux des treize sûtras de la fin du *Mdo*, supposés tous traduits du pâli, ou reconnus comme tels, se retrouvent dans d'autres parties du Kandjour sous la forme tibétaine. En est-il de même pour les dix autres [1]? A ne considérer que les titres et certains indices extérieurs, on n'est en droit de l'affirmer que de deux, l'*Atinitiya* et le *Maitri-sûtra*, et encore ne peut-on se reposer absolument sur cette donnée, et ne serait-on autorisé à se prononcer qu'après avoir comparé les textes; car des sûtras de même titre peuvent différer notablement, et par contre, un même texte peut se présenter sous des titres fort dissemblables; le *Kumâra-dṛṣṭânta* du Kandjour, appelé *Dahara* en pâli, en est la preuve, et nous savons que chez les Bouddhistes du sud plus d'un sûtra est désigné par deux titres différents. Enfin, il y a dans les deux littératures tibétaine et pâlie un nombre considé-

[1] Je dis *dix* et non pas *onze*, comptant pour un seul le *candra-sûtra* et le *sûrya-sûtra* qui se répètent l'un l'autre, quoique le *candra-sûtra* seul nous offre un exemple du doublement dont nous parlons.

rable de petits sûtras, très-courts, perdus dans de vastes recueils, sous un nom général, et qu'il sera impossible de découvrir autrement qu'en dépouillant ces vastes collections. Il y a donc un travail immense à faire pour connaître à fond, étudier dans leurs éléments respectifs et comparer entre elles les deux littératures; nous croyons ce travail nécessaire et appelé à donner d'heureux résultats. La présente étude servira peut-être à le démontrer.

Mais il est un autre doublement sur lequel nous ne pouvons nous dispenser d'insister un moment, quoiqu'il soulève une grave et difficile question. Le sûtra du Sanyutta-nikâya se retrouve, avons-nous dit, dans le Vinaya pâli; et le sûtra du XXVIe volume du *Mdo*, répété et complété dans l'Abhiniṣkramaṇa-sûtra, se retrouve dans le Dul-va (Vinaya tibétain). Nous pouvons ajouter que la série de textes dans laquelle figure la version sanskrite du Mahâvastu correspond précisément à la portion du Vinaya tibétain et pâli dont nous parlons; le Mahâvastu se termine, en effet, par les mêmes matières par lesquelles commence le Mahâvaggô du Vinaya pâli. Par conséquent, le récit sanskrit, de même que le récit pâli et le récit tibétain, se présente à nous comme une portion du Vinaya. Mais sans nous attacher à la collection népâlaise, évidemment mutilée ou incomplète, nous pouvons, en nous en tenant aux deux collections régulièrement formées, la pâlie et la tibétaine, établir ce fait incontestable : dans les deux littératures bouddhiques, celle du nord et celle

du midi, le plus important des sûtras, le Sûtra par excellence, le sûtra type, fait partie et du Sûtra et du Vinaya. Comment, après cela, peut-on établir une ligne de démarcation primordiale entre les deux classes d'écritures? Et cet exemple n'est pas unique; il est le plus frappant, mais non le seul. D'autres sûtras se retrouvent dans le Vinaya; d'autres textes du Vinaya reparaissent dans le Sûtra. Ne pourrait-on pas conclure de là que la distinction entre le *Sûtra* et le *Vinaya*, ou plutôt entre le *Dharma* et le *Vinaya* (car le mot *sûtra* est relativement récent et a pris la place de *Dharma*), n'existait pas à l'origine? Je sais bien que la tradition rapportée dans le Mahâvanso, à l'occasion du premier concile, est entièrement contraire à cette supposition. Mais il est évident qu'on ne paraît pas avoir toujours tenu grand compte de cette division en Dharma et Vinaya prétendue originaire. L'expression qui revient fréquemment dans les livres bouddhiques *dharma-vinaya : svâkhyâta*[1] (en tibétain : *legs-par gsungs-pai chos 'dul-va;* en pâli: *dhamma-vinayô sâkhyâtô*), cette expression, qui se trouve dans un de nos textes, mais dans un seul, celui du Mahâvastu, la consacre à peine; car *Dharma-vinaya* se présente plutôt comme un composé de dépendance signifiant « la discipline de la loi (du Buddha) » que comme un composé d'association qui signifierait « la loi et la discipline. » La construction du mot, l'absence du duel en sanskrit, et même

[1] « La discipline de la loi, » ou « la loi et la discipline bien enseignées. »

le groupe tibétain *chos 'dul-va* (calqué, à la vérité, sur le sanskrit), semblent favoriser cette opinion, qu'une étude plus approfondie de ce terme important permettra peut-être de mieux établir. Si maintenant nous regardons au fond des choses, la distinction n'est pas plus facile à justifier : la prédication de Bénarès, dira-t-on, a servi à constituer le noyau de la société religieuse, elle dissipe des erreurs de morale et détermine la véritable ligne de conduite qu'il faut suivre; elle fait donc naturellement partie de la discipline (vinaya); mais elle renferme une doctrine, la théorie fondamentale de la douleur; elle fait donc partie intégrante de la loi (dharma, sûtra). On voit par cela même combien il est difficile de maintenir la distinction. La doctrine et la morale sont d'ailleurs tellement unies de leur nature, qu'à peine peut-on les séparer; l'une suppose nécessairement l'autre : la doctrine a sa conclusion dans la morale, comme la morale a son principe dans la doctrine. Au reste, dans le Bouddhisme, une considération essentielle prime toutes les autres, c'est celle de l'enseignement directement émané de Çâkyamuni, de la parole du Buddha. Tout ce que le Buddha a dit fait loi; la parole prononcée par lui et le récit des circonstances dans lesquelles il a parlé sont le sûtra, le dharma, la loi, quelque sujet qu'il ait traité [1]. Et à quoi tendaient d'ordinaire tous ses

[1] Il y a, surtout en pâli, beaucoup de sûtras faisant partie du canon, et qui sont des discours, non du Buddha, mais de ses disciples, supposés, cela va sans dire, les interprètes du maître.

enseignements, sinon à former, consolider une association religieuse? Aussi le Vinaya n'est-il pas autre chose, au fond, qu'une série de sûtras. Ne pouvons-nous donc pas conclure que le Vinaya seul existait à l'origine, et que le Dharma, plus tard appelé *Sûtra*, s'est formé peu à peu aux dépens de ce recueil primitif, à mesure qu'on en détacha les textes qui paraissaient se rattacher moins directement à l'institution de l'ordre monastique et avoir un lien plus marqué avec la doctrine? En tout cas, une chose est certaine : le *sûtra* qui va nous occuper est un extrait du *Vinaya*.

Nous n'avons pas la prétention de trancher une question aussi difficile que celle de l'origine et du développement des écritures bouddhiques; nous pensons même que cela n'est pas actuellement possible. Mais il ne nous était pas permis de la passer sous silence, et nous avons cru devoir émettre quelques idées, que nous soumettons à l'appréciation des juges compétents.

TRADUCTION DES TEXTES.

Maintenant, pour qu'on puisse suivre plus facilement l'analyse et la discussion des textes, je vais en donner la traduction. J'aurais souhaité les traduire tous les quatre; mais il n'y faut pas songer. Je sacrifie le récit du Lalitavistara, qui a été déjà traduit et qu'on trouvera dans le livre de M. Foucaux (p. 391-394); je sacrifie même, avec plus de regrets, celui de Mahâvastu; mais il a tant de rapports avec

les autres textes indiens, qu'il me suffira de signaler les différences, et de traduire, au besoin, les fragments dignes d'attirer l'attention. Je retiens donc deux textes, dont je donnerai parallèlement la traduction, d'une part le Dharma-cakra tibétain du XXVI[e] volume du *Mdo*, de l'Abhiniṣkramaṇa-sûtra, du Dulva, et d'autre part, le Dharma-cakra-pravartanam pâli et tibétain. Pour le premier, j'indiquerai en note ou entre parenthèses les très-rares variantes qui s'y trouvent, et je mettrai également entre parenthèses, au bas de chaque section, le titre de l'ouvrage ou des ouvrages dont elle est tirée : ainsi Dharma-cakra signifie qu'un ou plusieurs paragraphes se trouvent dans le Dharma-cakra seulement; Dulva, Abhiniṣkramana-sûtra, qu'ils se trouvent dans ces deux ouvrages seulement; Dharma-cakra, Dulva, Abhiniṣkramaṇa-sûtra, qu'ils se trouvent à la fois dans les trois ouvrages. Pour le Dharma-cakra-pravartanam, je suis obligé d'indiquer les différences entre le pâli et le tibétain. Je le ferai, soit en notes, soit entre parenthèses, dans la traduction même, selon qu'il y aura avantage à adopter l'un ou l'autre mode. Je mets entre crochets [] ce qui se trouve dans le tibétain et non dans le pâli, entre astérisques * * ce qui se trouve dans le pâli et manque dans le tibétain. Toujours en vue de faciliter la lecture des traductions et celle des discussions qui suivent, je divise le sûtra en sections et en paragraphes, auxquels je donne quelques titres écrits en *italiques*. Rien de tout cela ne se trouve dans les

textes; mais les divisions sont tellement indiquées par la nature du sujet et par le mouvement même du style, qu'on peut bien prendre cette liberté.

Dharma cakra sûtra,
d'après le Kandjour, savoir :

1. Dulva, IV, fol. 64-67.
2. *M*do, XXVI, fol. 88-91 (Abhiniṣkramana-sûtra).
3. *M*do, XXVI, fol. 431-4 (Dharma-cakra-sûtra).

En langue de l'Inde : *Dharma-cakra-sûtra.*

En langue de Bod : *Chos-kyi 'khor-loi* mdo.

« Sûtra de la roue de la loi. »

Adoration à celui qui sait tout.

Voici ce que j'ai entendu dire une fois. Le bienheureux Buddha (Buddha Bhagavat) résidait à Bénarès (Vârâṇasî) dans le bois des gazelles (Mrga-dâva), à Ṛṣivadana (Drang-srong-smra-va), (Dharma-cakra.)

Alors Bhagavat parla ainsi au groupe des cinq Bhixus :

Dharma-cakra-pravartana-sûtra.

1. D'après le texte pâli du Sanyutta-nikâya (section V, Sacca-sanyuttam, fol. bâ-bi, de la collection Bigandet).
2. D'après le texte tibétain du Kandjour (section *M*do, XXX, fol. 427-430).

En langue de l'Inde : *Dharma-cakra-pravartana-sûtra.*

En langue de Bod : *Chos-kyi 'khor lo rab-tu* b*skor-vai* m*do.*

« Sûtra de la mise en mouvement de la roue de la loi. »

Adoration respectueuse aux trois joyaux sublimes.

Voici ce que j'ai entendu dire] une fois. Bhagavat résidait dans [le pays de] Bénarès (Bârâṇasî), à Ṛṣipatana (Isipatana), dans le bois [où errent] des gazelles (« l'héritage des gazelles » migadâya, d'après le pâli).

Alors Bhagavat s'adressant au groupe des cinq Bhixus, leur dit :

§ 1. *Les deux extrêmes et la voie du milieu.*

Bhixus, lorsqu'on est novice (rab-tu-byung-nas), il faut se garder de tomber dans les DEUX EXTRÊMES, de s'y accoutumer, d'y attacher du prix.

Quels sont ces deux extrêmes?

D'une part, quiconque recherche la félicité qui consiste dans la poursuite des plaisirs (ou des désirs[1]) (et est) bas, pervers, vulgaire, sans noblesse (*ou* race), celui-là (tombe dans l'un de ces extrêmes); d'autre part, quiconque, s'appliquant à s'exténuer soi-même, et souffrant, n'est pas respectable, est voué à un régime nuisible (tombe dans l'autre extrême).

§ 1. *Les deux extrêmes et la voie du milieu.*

Bhixus, voici les DEUX EXTRÊMES auxquels un novice (pravrajita) ne doit pas se livrer (— d'après le tibétain : Bhixus et novices (rab-tu-byung-va-dag), voici les deux extrêmes auxquels il ne faut pas se livrer).

* Quels sont ces deux extrêmes? *

D'une part, quiconque, au sein des désirs, s'attache au bien-être qui vient des désirs, *est* bas, grossier, vulgaire, sans considération, voué à un genre de vie nuisible (et tombe dans l'un des extrêmes); et d'autre part, quiconque s'applique à se tourmenter soi-même, souffre, (est) sans considération, voué à un genre de vie nuisible (et tombe dans l'autre extrême) (pâli).

D'après le tibétain : Ceux qui, dans ce monde, aspirent à la satisfaction des désirs et au bien-être, sont sans dignité (*ou* sans noblesse) et bas; ce sont des gens vulgaires, parce qu'ils s'adonnent à un genre

[1] Selon une variante : «Quiconque recherche l'aumône pour la satisfaction du désir. (Dulva.)

de vie nuisible (= sans utilité); (ils tombent dans un des extrêmes) : ceux qui tourmentent leurs corps et souffrent de privations, s'adonnent à un genre de vie nuisible par des pratiques qui ne sont pas louables; (ils tombent dans l'autre extrême), — ou encore, pour cette dernière partie : ceux qui s'adonnent à un genre de vie nuisible par les pratiques peu recommandables de tourments infligés à leur propre corps et de privations douloureuses (tombent dans l'autre extrême).

Pour vous, ne tombez pas dans ces deux extrêmes, attendu que la VOIE DU MILIEU (ou la VOIE MOYENNE), qui produit la vue, qui produit la connaissance, aboutit au calme absolu, à la connaissance supérieure (ou surnaturelle), à la Bôdhi parfaite, au Nirvâṇa.

Tels sont, Bhixus, ces deux extrêmes; il faut prendre garde d'y tomber (tibétain), *ou* si l'on évite d'y tomber (pâli), la VOIE MOYENNE, perçue à l'aide de la Bôdhi par le Tathâgata (*selon le tibétain:* proclamée par le Tathâgata, devenu un parfait Buddha), et qui produit l'œil (*ou* la vue), qui produit la connaissance, aboutit au calme absolu (= à la cessation), à la connaissance supérieure (ou surnaturelle), à la Bôdhi parfaite (selon le tibétain : à la compréhension parfaite), au Nirvâṇa.

Cette voie moyenne, quelle est-elle? dira-t-on.

C'est la voie sublime à huit branches, savoir : la vue parfaite; — le raisonnement parfait; — la parole parfaite; — la fin de l'œuvre parfaite; — la vie parfaite; — l'effort parfait; — la mémoire parfaite; — la contemplation parfaite.

(*Reprise du récit.*)

En vertu du système que Bhâgavat adopta pour instruire, par cette doctrine, le groupe des cinq Bhixus, il communiquait avant midi la parole de l'enseignement à deux des Bhixus de ce groupe, et en envoyait trois mendier en ville; ils vivaient ensuite

Et quelle est-elle, Bhixus, cette voie moyenne perçue par le Tathâgata au moyen de la Bôdhi, et qui, produisant l'œil, produisant la connaissance, aboutit au calme absolu, à la connaissance supérieure, à la Bôdhi parfaite, au Nirvâṇa?

C'est précisément la voie sublime à huit branches, telles que : la vue parfaite; — le raisonnement parfait; — la parole parfaite; — la fin de l'œuvre parfaite; — la vie parfaite; — l'effort parfait; — la mémoire parfaite; — la contemplation (samâdhi) parfaite.

C'est là, Bhixus, la voie moyenne, perçue par le Tathâgata au moyen de la Bôdhi, et qui, produisant la vue, produisant la connaissance, aboutit au calme absolu, à la connaissance supérieure, à la Bôdhi parfaite, au Nirvâṇa.

tous les six de ce que ces trois avaient recueilli. Après midi, Bhagavat communiquait à trois des cinq Bhixus la parole de l'enseignement, et en envoyait deux mendier en ville; les cinq vivaient alors de ce que ces deux avaient recueilli. Le Tathâgata ne mange qu'avant midi.

(Dul-va, Abhiniṣkramaṇa-sûtra.)

§ II. *Énumération et définition des vérités.*

1. Voici donc, Bhixus, ce que c'est que la vérité sublime de la DOULEUR.

La naissance est douleur, la maladie est douleur, la mort est douleur *, le chagrin, la lamentation, la souffrance, la tristesse, l'affliction, tout cela est douleur *[1]; — l'union avec l'objet haï est douleur, la séparation d'avec l'objet aimé est douleur; — ne pas obtenir ce qu'on désire est douleur; — en somme les cinq agrégats de la perception, *voilà* la douleur,

[1] Phrase manquant dans la traduction tibétaine, quelquefois même supprimée dans les textes pâlis de la prédication de Bénarès, mais très-fréquemment répétée dans d'autres textes pâlis, sanskrits, tibétains.

2. Voici donc aussi, Bhixus, ce qu'est la sublime vérité de l'ORIGINE *de la douleur :*

C'est la soif de revenir à l'existence, c'est la joie unie à l'attachement (*ou* à la passion) qui se livre au plaisir à tout propos, c'est-à-dire, la soif des désirs, la soif de l'existence, la soif de l'agrandissement de l'existence[1].

3. Voici donc aussi, Bhixus, ce que c'est que la sublime vérité de la DESTRUCTION *de la douleur.*

C'est précisément la destruction de cette même soif par la suppression absolue des attachements; (c'est) le renoncement, le rejet complet, la délivrance, le détachement (par rapport à cette soif[2]).

4. Voici donc aussi, Bhixus, ce que c'est que la vérité sublime (appelée) la VOIE qui tend à la destruction de la douleur.

C'est précisément ce chemin à huit branches (*ou* sec-

[1] *D'après le tibétain :* c'est la soif d'exister, la passion du plaisir, l'ardeur à se livrer au plaisir en toute occasion, c'est-à-dire la soif des désirs, la soif de la transmigration, la soif de la privation de la transmigration (!).

[2] *D'après le tibétain :* c'est l'absence complète de désirs par rap-

tions), à savoir : la vue parfaite..... la contemplation parfaite.

§ II (III). *Évolution* (ou *Énumération*) *duodécimale des vérités.*

Ensuite Bhagavat parla ainsi au groupe des cinq Bhixus :

1.

1. Bhixus, au sujet de lois qu'on n'avait point encore entendu (exposer) avant moi, j'ai dit : Voilà la sublime vérité de la DOULEUR. Quand je fus bien pénétré de cette idée selon la réalité (*ou* la règle), l'œil naquit pour moi, la connaissance naquit, la science naquit, le discernement naquit, le raisonnement naquit.

2. Bhixus, au sujet de lois qu'on n'avait point encore entendu (exposer) avant moi, j'ai dit : Voilà l'ORIGINE de la douleur. Quand je fus bien pénétré de cette idée selon la règle, l'œil naquit pour moi, la connaissance naquit, la science naquit, le discer-

§ III. *Évolution* (ou *Énumération*) *duodécimale des vérités.*

1.

1. Telle est la sublime vérité de la DOULEUR, ai-je dit. A ces mots, Bhixus, relativement à des lois qu'on n'avait point encore entendu (exposer), l'œil naquit pour moi, la connaissance naquit, la connaissance avancée (*ou* la haute sagesse) naquit, la science naquit, la vue (ou la lumière) naquit.

2. Mais aussi cette douleur, cette vérité sublime, IL FAUT LA CONNAÎTRE COMPLÉTEMENT, ai-je dit. A ces mots, Bhixus, relativement à des lois qu'on n'avait point encore entendu (exposer), etc.

port à cette sorte de soif, la destruction, le..... (mot effacé), la transformation individuelle, la délivrance, la sécurité relativement à la délivrance.

nement naquit, le raisonnement naquit.

3. Voilà la DESTRUCTION de la douleur, etc.... (Cette abréviation est dans le texte même.)

3. * LA VOILÀ CONNUE COMPLÉTEMENT, ai-je dit. A ces mots, Bhixus, relativement à des lois qu'on n'avait point encore entendu exposer, l'œil naquit pour moi, la connaissance naquit, la connaissance avancée naquit, la science naquit, la vue naquit*. (Manque dans le tibétain.)

2.

4. Voilà la VOIE qui mène à la destruction de la douleur. Quand je fus bien pénétré de cette idée selon la réalité, l'œil naquit pour moi, la connaissance naquit, la science naquit, le discernement naquit, le raisonnement naquit.

4. Telle est la sublime vérité (dite) l'ORIGINE de la douleur, ai-je dit. A ces mots, Bhixus, relativement à des lois qu'on n'avait point encore entendu (exposer), l'œil naquit pour moi, la connaissance naquit, la connaissance avancée naquit, la science naquit, la vue naquit.

2.

5. Bhixus, au sujet de lois qu'on n'avait point encore entendu (exposer) avant moi, j'ai dit : Après avoir bien connu la sublime vérité de la doulenr, IL FAUT LA CONNAÎTRE COMPLÉTEMENT. Quand je fus bien pénétré de cette idée selon la réalité, l'œil...., le raisonnement naquit.

5. Et aussi cette origine de la douleur, qui est une vérité sublime, IL FAUT L'ABANDONNER, ai-je dit. A ces mots, Bhixus, relativement à des lois qu'on n'avait point encore entendu exposer, etc.....

6. Bhixus, au sujet de lois qu'on n'avait point encore entendu (exposer) avant moi, j'ai dit : Après avoir bien connu la vérité sublime, l'origine de la douleur, IL FAUT L'ABANDONNER. Quand je fus bien pénétré de cette idée, selon la réalité, l'œil ...... le raisonnement naquit.

6. *LA VOILÀ ABANDONNÉE, ai-je dit. A ces mots, Bhixus, en présence de lois qu'on n'avait point encore entendu (exposer), l'œil naquit pour moi, la connaissance naquit, la connaissance avancée naquit, la science naquit, la vue naquit *. (Manque dans le tibétain.)

3.

7. Bhixus, au sujet de lois qu'on n'avait point encore entendu (exposer) avant moi, j'ai dit : Après avoir bien connu la sublime vérité de la destruction de la douleur, IL FAUT LA MANIFESTER. Quand je fus bien pénétré de cette idée, l'œil ..... le raisonnement naquit.

7. Telle est la sublime vérité, la DESTRUCTION de la douleur, ai-je dit. A ces mots, Bhixus, relativement à des lois qu'on n'avait point encore entendu (exposer), l'œil naquit pour moi, la connaissance naquit, la connaissance avancée naquit, la science naquit, la vue naquit.

8. Bhixus, au sujet de lois qu'on n'avait point encore entendu (exposer) avant moi, j'ai dit : Après avoir bien connu la sublime vérité, la voie qui mène à la destruction de la douleur, IL FAUT LA MÉDITER. Quand je fus bien pénétré de cette idée, selon la réalité, l'œil....., le raisonnement naquit.

8. Mais encore, cette destruction de la douleur, cette vérité sublime, IL FAUT LA MANIFESTER, ai-je dit. A ces mots, Bhixus, relativement à des lois qu'on n'avait point encore entendu (exposer), etc.

3.

9. Bhixus, au sujet de lois

9. *LA VOILÀ MANIFESTÉE,

qu'on n'avait point encore entendu (exposer) avant moi, j'ai dit : Maintenant que cette vérité sublime de la douleur est bien connue, LA VOILÀ COMPLÉTEMENT CONNUE. Quand je fus bien pénétré de cette idée, selon la réalité, l'œil....., le raisonnement naquit.

10. Bhixus, au sujet de lois qu'on n'avait point encore entendu (exposer) avant moi, j'ai dit : Maintenant que cette vérité sublime, l'origine de la douleur est bien connue, LA VOILÀ ABANDONNÉE. Quand je fus bien pénétré de cette idée, selon la réalité, l'œil....., le raisonnement naquit.

11. Bhixus, au sujet de lois qu'on n'avait point encore entendu (exposer) avant moi, j'ai dit : Maintenant que cette vérité sublime de la destruction de la douleur est bien connue, LA VOILÀ MANIFESTÉE. Quand je fus bien pénétré de cette idée, selon la réalité, l'œil....., le raisonnement naquit.

12. Bhixus, au sujet de lois qu'on n'avait point encore entendu (exposer) avant moi,

ai-je dit. A ces mots, Bhixus, relativement à des lois qu'on n'avait point encore entendu (exposer), l'œil naquit pour moi, la connaissance naquit, la connaissance avancée naquit, la science naquit, la vue naquit*. (Manque dans le tibétain.)

4.

10. Telle est la sublime vérité (appelée) la VOIE qui mène à la destruction de la douleur, ai-je dit. A ces mots, Bhixus, relativement à des lois qu'on n'avait point encore entendu (exposer), l'œil naquit pour moi, la connaissance naquit, la connaissance avancée naquit, la science naquit, la vue naquit.

11. Mais aussi cette voie qui mène à la destruction de la douleur, cette sublime vérité, IL FAUT LA MÉDITER, ai-je dit. A ces mots, Bhixus, relativement à des lois qu'on n'avait point encore entendu (exposer), etc......

12. * LA VOILÀ MÉDITÉE, ai-je dit. A ces mots, Bhixus, relativement à des lois qu'on

j'ai dit : Maintenant que cette vérité sublime, la voie qui mène à la destruction de la douleur est bien connue, LA VOILÀ MÉDITÉE. Quand je fus bien pénétré de cette idée, selon la réalité, l'œil naquit... le raisonnement naquit.

n'avait point encore entendu (exposer), l'œil naquit pour moi, la connaissance naquit, la connaissance avancée naquit, la science naquit, la vue uaquit*. (Manque dans le tibétain.)

§ III (IV). *Conséquences de l'évolution duodécimale.*

1. Bhixus, aussi longtemps que cette évolution duodécimale, qui fait ainsi tourner trois fois ces quatre vérités sublimes, n'avait pas fait naître (en moi) l'œil, la connaissance, la science, le discernement, le raisonnement, aussi longtemps je n'aspirais pas à être délivré de ce monde avec ses dieux, avec son Brahmâ et son démon, des hommes avec leurs ascètes (çramaṇas) et leurs brahmanes, (de cette agglomération) de dieux et d'hommes : la pensée du départ (*ou* de la sortie), du détachement, de la délivrance absolue, de l'affranchissement de l'erreur, ne pouvait abonder en moi. Bhixus, je n'avais pas cette conscience intime qui fait dire : Je suis un Buddha parfait, en possession de la Bô-

§ IV. *Conséquences de l'évolution duodécimale.*

1. Aussi longtemps, Bhixus, que je n'avais pas fait ainsi tourner trois fois ces quatre vérités sublimes sous douze faces, et que (par conséquent) la vue de la connaissance telle qu'elle est ne m'était pas parfaitement pure, pendant tout ce temps, Bhixus, je ne pouvais, dans ce monde, avec ses dieux, son Brahmâ, son Mâra (démon), en présence de ces créatures composées d'ascètes et de brahmanes, de dieux et d'hommes, me rendre ce témoignage : Je suis un parfait Buddha, arrivé à la Bôdhi complète, qui n'a rien audessus d'elle.

dhi complète, qui n'a rien au-dessus d'elle.

2. (Mais) Bhixus, à partir du moment où l'évolution duodécimale, qui fait tourner trois fois ces quatre vérités sublimes, fit naître en moi l'œil, la science, le discernement, le raisonnement, à partir de ce moment, la pensée d'être délivré de ce monde avec son cortége de dieux, avec Brahmâ et le démon, des hommes avec leurs ascètes et leurs brahmanes, (de cette agglomération) de dieux et d'hommes, la pensée de la sortie, du détachement, de la délivrance absolue, de l'affranchissement de l'erreur, abonda en moi. Bhixus, j'eus alors la conscience intime qui fait dire : Je suis un Buddha parfait, en possession de la Bôdhi complète, qui n'a rien au-dessus d'elle.

2. Mais, Bhixus, à partir du moment que je fis tourner trois fois sous douze aspects divers ces quatre vérités sublimes, en sorte que la vue de la connaissance telle qu'elle est devint parfaitement pure, alors, Bhixus, dans ce monde, avec ses dieux, son Brahmâ, son Mâra, en présence de ces créatures mêlées de çramanas et de Brahmanes, de dieux et d'hommes, je me rendis ce témoignage, que je suis un parfait Buddha, doué de la Bôdhi complète, qui n'a rien au-dessus d'elle. Aussi la connaissance, la vue (ou la vue de la connaissance, *d'après le tibétain, et peut-être même d'après le pâli*) est-elle née pour moi, ma délivrance est inébranlable; je suis à ma dernière naissance; je ne reviendrai pas à l'existence.

(NOTA. Au lieu de « dieux et hommes, » il faudrait dire « rois et sujets, » d'après la traduction birmane, qui rend *dêva* par *samuti-nat*. La traduction tibétaine dit bien « rois, chefs des hommes, », mais seulement pour rendre le mot

pajâya « créature » : elle supprime aussi le mot Brahmanes, et cela dans les deux paragraphes. Le premier de ces paragraphes, d'un sens si clair et si net en lui-même, est inintelligible dans la traduction tibétaine; et au second, la fin diffère notablement du pâli; elle dit : Cette science m'est apparue, j'ai une délivrance comme il n'y en a pas eu auparavant; j'ai obtenu le Nirvâna, de manière à ne plus reprendre désormais aucune existence.)

Ainsi parla Bhagavat; les cinq Bhixus, pleins de joie, se réjouirent du discours de Bhagavat [1].

§ IV (V). *Conversions et prodiges.*

1. A cet exposé de la loi, l'œil de la loi sans poussière et sans tache naquit pour l'Ayuṣmat Kauṇḍinya et pour quatre-vingt mille dieux bien préparés.

2. Puis Bhagavat adressa ces paroles à l'Ayuṣmat Kauṇḍinya : Kauṇḍinya, com-

§ V. *Conversions et prodiges.*

1. Pendant l'exposé de cette révélation, l'œil de la loi, sans poussière et sans tache, naquit pour l'Âyuṣmat Koṇḍanya (ou en tibétain, Kauṇḍinya). Dès qu'on possède la loi de l'origine, on possède la loi de la destruction.

2. Au moment même où Bhagavat venait de faire mouvoir la roue de la loi, les dieux

[1] Phrase qui ne se trouve pas dans tous les textes pâlis.

prends-tu bien la loi? — Très-bien, Bhagavat. — Kauṇḍinya, comprends-tu bien la loi? (la) comprends-tu bien? — Très-bien, oui, très-bien, Sugata.

Parce que l'Ayuṣmat Kauṇḍinya avait très-bien compris la loi, à cause de cela, le nom de Ajñâtâ (Kun-çes « qui connaît bien ») Kauṇḍinya lui demeura attaché.

de la terre firent entendre leur voix. Bhagavat, dirent-ils, a fait mouvoir, à Bénarès (Bârânasî), à Ṛṣipatana (Isipatana), dans le Mṛgadâva (Migadâya), la roue de la loi [qui n'a rien au-dessus d'elle, et qui n'avait point encore tourné], cette roue que ni çramana, ni brahmane, ni dieu, ni Mâra, ni Brahmâ, ni personne au monde n'aurait pu mettre en mouvement.

La parole des dieux terrestres fut entendue par les dieux (de la région) des quatre grands rois qui la répétèrent : Bhagavat l'a fait mouvoir à Bénarès, à Ṛṣipatana, dans le Mṛgadâva, cette roue de la loi qui n'a rien au-dessus d'elle, [et qui n'avait point encore tourné], cette roue que ni çramana, ni brahmane, ni dieu, ni homme, ni personne au monde n'aurait pu mettre en mouvement.

La parole des dieux (de la région) des quatre grands rois fut entendue des dieux Trayaçtrinçat (Tâvatinsâ), — des dieux Yâmas, — des dieux Tuṣitâ (Tussitâ), — des dieux Nirmânaratayas (Nimmânarati), — des dieux Parinirmitavaçavartinas (Parinimmitava-

savatti), qui la répétèrent successivement (en ces termes) : Bhagavat l'a mise en mouvement à Bénarès, à Ṛsipatana, dans le Mṛgadâva, cette roue qui n'a rien au-dessus d'elle, [qui n'avait point encore tourné], et que ni çramana, ni brahmane, ni dieu, ni Mâra, ni Brahmâ, ni personne au monde n'aurait pu faire mouvoir.

3. « L'Ayuṣmat Kauṇḍinya a bien compris la loi ! » A ces mots, les Yaxas qui sont à la surface de la terre élevèrent la voix : « Compagnons, Bhagavat, à Bénarès (Vârânaçî), à Ṛsivadana, dans le bois des Gazelles, a fait tourner en trois fois sous douze faces diverses la roue de la loi qui renferme la loi : nul être au monde, ascète ou brahmane, ne l'avait encore fait tourner, tant soit peu, selon la loi, et c'est pour le bien d'un grand nombre d'êtres, par affection (*ou* compassion) pour le monde, en vue de l'avantage, de l'utilité, du bien des dieux et des hommes, qu'il l'a fait tourner : la tribu des dieux prend de l'accroissement, celle des Asuras décline. » Telle est la voix qui fut entendue.

3. A ces mots, en cet instant, en ce moment, à la minute, la voix pénétra jusqu'au monde de Brahmâ, et ce monde, avec ses dix mille éléments, trembla, trembla fortement, fut violemment secoué. Une clarté immense et merveilleuse apparut dans le monde, clarté qui dépassa la puissance divine des dieux (d'après le tibétain : la vigilance, l'étonnement, la lumière se manifestèrent dans les mondes).

[Cette manifestation ayant eu lieu dans les mondes, après que Brahmâ eut entendu exposer la loi (*ou mieux :* après avoir entendu Brahmâ exposer la loi), les dieux rentrèrent chacun dans leur demeure].

La voix des Yaxas de la surface de la terre fut entendue des Yaxas qui se promènent dans le ciel, puis successivement des dieux de la section des quatre grands rois, — des dieux Trayaçtrinçat, — des dieux Yâmas, — des dieux Tuṣitas, — des dieux Nirmânaratayas, — des dieux Paranirmitavaçavartinas. Et de ceux-ci, en cet instant, en ce moment, à la minute, oui, à cet instant, à ce moment, à la minute, à l'instant même, elle retentit dans les régions du monde de Brahmâ, et les dieux de la section de Brahmâ la répétèrent à leur tour : « Compagnons, Bhagavat, à Bénarès, à Ṛsivadana, dans le bois des Gazelles, a fait tourner trois fois sous douze faces la roue de la loi qui renferme la loi; nul au monde, ascète ou brahmane, dieu ou démon, ou Brahmâ, ne l'avait fait tourner si peu que ce fût conformément à la loi; et c'est pour l'utilité d'un grand nombre d'êtres, par compassion pour le monde, en vue de l'utilité, de l'avantage, du bien des dieux et des hommes qu'il l'a fait tourner. Aussi la tribu

des dieux grandit-elle visiblement, tandis que celle des Asuras décroît complétement. » Telle fut la parole qui retentit.

4. Parce que Bhagavat avait fait tourner, à Bénarès, à Ṛṣivadana, dans le bois des Gazelles, en trois fois sous douze aspects différents, la roue de la loi qui renferme la loi, à cause de cela, la dénomination de « mise en mouvement de la roue de la loi » (Dharma-cakra-pravartanam) resta attachée à cet exposé de la loi.

(Dulva, Abhiniskramana-sûtra, Dharma-cakra.)

Fin du Dharma-cakra-sûtra (Dharma-cakra).

4. Ensuite Bhagavat prononça cet *udâna* (éloge ou réflexion) :

Tu comprends bien, vraiment, Kauṇḍinya (Koṇḍaña). Tu comprends bien, vraiment, Kauṇḍinya!

(D'après le tibétain : C'est parce que tu comprends bien, Kauṇḍinya, c'est par ceux qui comprennent bien (que ces phénomènes ont été produits.)

A cause de cela, le nom de Ajñâtâ-Kauṇḍinya (Aññâta Koṇḍañô) resta à l'Ayuṣmat Kauṇḍinya.

[Fin du Dharma-cakra-pravartana-sûtra.]

§ V (II). *Énumération et définition des vérités.*

Ensuite Bhagavat adressa une deuxième fois (litt. en deux fois) la parole au groupe de cinq Bhixus :

Bhixus, voici ce que sont les quatre vérités sublimes. — Lesquelles ?

Ce sont la vérité sublime de la douleur; — la vérité sublime de l'origine de la douleur; — de la destruction de la douleur; — de la voie qui tend à la destruction de la douleur.

1. Qu'est-ce que la sublime vérité de la DOULEUR ?

La naissance est douleur; — la vieillesse est douleur; — la maladie est douleur; — la mort est douleur; — la sépa-

ration d'avec l'objet aimé est douleur; — l'union avec l'objet haï est douleur; — ne pas obtenir ce qu'on désire est douleur; — en somme, les cinq agrégats de la perception sont douleur.

Pour la CONNAÎTRE PARFAITEMENT, il faut *méditer le chemin* sublime à huit branches.

2. Qu'est-ce que la vérité sublime de l'ORIGINE de la douleur?

C'est la soif de l'existence, accompagnée de la passion du plaisir, se livrant au plaisir en toute occasion.

Pour l'ABANDONNER, il faut *méditer le chemin* sublime à huit branches.

3. Qu'est-ce que la vérité sublime de la DESTRUCTION de la douleur?

C'est abandonner complétement cette soif de l'existence, accompagnée de la passion du plaisir, se livrant au plaisir en toute occasion; la rejeter (cette soif), l'éloigner, la faire disparaître; c'est retrancher les désirs [1], les supprimer (nirodha); être absorbé dans le calme, s'y éteindre.

Pour la MANIFESTER, cette (destruction), il faut *méditer la voie* sublime à huit branches.

4. Qu'est-ce que la vérité sublime (dite) la VOIE qui tend à la destruction de la douleur?

C'est le chemin sublime à huit branches, savoir : la vue parfaite; — le raisonnement parfait; — la parole parfaite; — la fin de l'œuvre parfaite; — la vie parfaite; — l'effort parfait; — la mémoire parfaite; — la contemplation parfaite.

Il faut le MÉDITER.

Pendant cette explication de la loi, l'esprit de l'Ayuṣmat Kauṇḍinya fut délivré du mal, en sorte que le mal n'eut plus prise sur lui.

(Dul-va, Abhiniṣkramaṇa-sûtra.)

[1] Peut-être vaut-il mieux traduire : c'est le retranchement des désirs; la suppression, l'apaisement complet (ou la cessation), l'extinction (de la soif).

Nous faisons suivre la traduction des neuf autres sûtras qui composent le *Dhammacakkappavattana vaggô* du *Sanyutta-nikâya*, plaçant en tête de chacun d'eux son numéro d'ordre et le titre qui lui est donné dans le résumé final (*udâna*).

2. *Paroles dites par le Tathâgata.*

I.

1. Telle est la vérité sublime de la DOULEUR, ont dit les Tathâgatas. A ces mots, Bhixus, au sujet des lois qui n'avaient point encore été entendues auparavant, l'œil naquit pour les Tathâgatas, la connaissance naquit, la sagesse profonde naquit, la science naquit, la lumière naquit pour eux[1].

2. Or, cette vérité sublime de la douleur, il FAUT LA CONNAÎTRE À FOND, ont dit les Tathâgatas. A ces mots, Bhixus, au sujet des lois..... (comme ci-dessus).

3. LA VOILÀ CONNUE À FOND, ont dit les Tathâgatas. A ces mots, Bhixus, etc...... la lumière naquit pour eux.

II.

4. Telle est la vérité sublime de la PRODUCTION de la douleur, ont dit les Tatbâgatas. A ces mots, Bhixus, au sujet des lois..... la lumière naquit pour eux.

5. Or, cette production de la douleur, qui est une vérité sublime, IL FAUT L'ABANDONNER, ont dit les Tathâgatas. A ces mots, Bhixus..... la lumière naquit pour eux.

[1] Cette phrase doit être répétée douze fois: le texte lui-même l'abrége quatre fois aux propositions intermédiaires de chaque série, c'est-à-dire à celles que nous avons numérotées 2, 5, 8, 11. Nous abrégerons tout, l'ayant donnée intégralement dans la première proposition.

6. LA VOILÀ ABANDONNÉE, ont dit les Tathâgatas. Bhixus, à ces mots..... la lumière naquit pour eux.

III.

7. Telle est la vérité sublime appelée l'EMPÊCHEMENT de la douleur, ont dit les Tathâgatas. A ces mots, Bhixus..... la lumière naquit pour eux.

8. Or, l'empêchement de la douleur, cette vérité sublime, IL FAUT LE MANIFESTER, ont dit les Tathâgatas. A ces mots, Bhixus..... la lumière naquit pour eux.

9. Le VOILÀ MANIFESTÉ, ont dit les Tathâgatas. A ces mots, Bhixus..... la lumière naquit pour eux.

IV.

10. Telle est la vérité sublime, appelée la VOIE qui tend à la destruction de la douleur, ont dit les Tathâgatas. A ces mots, Bhixus..... la lumière naquit pour eux.

11. Mais cette vérité sublime, la voie qui tend à l'empêchement de la douleur, IL FAUT LA MÉDITER, ont dit les Tathâgatas. A ces mots, Bhixus...... la lumière naquit pour eux.

12. LA VOILÀ MÉDITÉE, ont dit les Tathâgatas. A ces mots ..... la lumière naquit pour eux.

3. *Les agrégats* (Kandhâs-Skandhâs).

Voici, Bhixus, les quatre vérités sublimes.

Quelles sont ces quatre? La vérité sublime de la douleur; — de la production de la douleur; — de la destruction de la douleur; — de la voie qui tend à la destruction de la douleur.

Et qu'est-ce, Bhixus, que la vérité sublime de la *douleur?* Il faut dire que ce sont les CINQ AGRÉGATS DE LA PERCEPTION, savoir : l'agrégat de perception de la forme......, l'agrégat

de perception de l'analyse [1]. Voilà, Bhixus, ce qu'on appelle la vérité sublime de la douleur.

Et qu'est-ce, Bhixus, que la vérité sublime, la *production* de la douleur? — C'est cette soif de renaître, le plaisir, accompagné de passion, se jetant de tous côtés sur les jouissances, savoir : la soif des désirs, la soif de l'existence, la soif de l'agrandissement de l'existence. — Voilà, Bhixus, ce qu'on appelle la vérité sublime de la production de la douleur.

Et qu'est-ce, Bhixus, que la vérité sublime de l'*empêchement* de la douleur? — C'est l'empêchement de cette même soif par la suppression complète de la passion, l'abandon, le renoncement, la délivrance, la non-résidence (par rapport à cette soif). — Voilà, Bhixus, ce qu'on appelle la vérité sublime de l'empêchement de la douleur.

Et quelle est, Bhixus, cette vérité sublime, la *voie* qui tend à l'empêchement de la douleur? — C'est précisément la voie à huit branches, telles que la vue complète [2]. . . . . la contemplation complète. — Voilà, Bhixus, ce qu'on appelle la vérité sublime, la voie qui tend à la destruction de la douleur.

Ce sont là, Bhixus, les quatre vérités sublimes. En conséquence, Bhixus, que l'on dise : telle est la *douleur*, et qu'on s'y applique étroitement (*yôgô karaṇîyô*). . . . . . qu'on dise . telle est la *voie*, etc. . . . et qu'on s'y applique étroitement.

4. *Les soutiens* (Âyâtana).

Voici, Bhixus, les quatre vérités sublimes. — Quelles sont ces quatre? — La sublime vérité de la douleur, etc.

Et qu'est-ce, Bhixus, que la sublime vérité de la *douleur?* Il faudrait dire que ce sont les SIX ORGANES (*ou* SOUTIENS) DU MOI (*cha ajjhattikâni* (= Sk. *Adhyâtmikâni*) *âyâtanâni*). Quels

[1] Le texte lui-même abrége, ne donnant que le premier et le dernier terme de l'énumération. Nous en parlerons plus tard.

[2] Voir plus haut, p. 366.

sont ces six? — L'organe de l'œil...... l'organe de l'esprit (*manas*[1]). — Voilà, Bhixus, ce qu'on appelle douleur.

Quelle est, Bhixus, la sublime vérité de la *production* de la douleur?..... (Le reste de ce sûtra reproduit identiquement le précédent.)

5. *Exhortation à bien garder* (Dhâraṇâya).

Gardez bien, ô vous, Bhixus, les quatre vérités sublimes que j'ai enseignées.

A ces mots, un des Bhixus dit à Bhagavat : Quant à moi, vénérable, je les garde bien, les quatre vérités sublimes enseignées par Bhagavat.

Comment, de quelle manière les gardes-tu bien, toi, Bhixu, les quatre vérités sublimes que j'ai enseignées?

La DOULEUR, telle est, ô vénérable, la première vérité sublime enseignée par Bhagavat, et je la garde avec soin. — La PRODUCTION de la douleur, telle est, ô vénérable, la deuxième vérité, etc. — L'EMPÊCHEMENT de la douleur, telle est, ô vénérable, la troisième vérité, etc. — La VOIE qui tend à l'empêchement de la douleur, telle est, ô vénérable, la quatrième vérité sublime enseignée par Bhagavat, et que je garde avec soin. C'est ainsi, ô vénérable, que je garde avec soin les quatre vérités sublimes enseignées par Bhagavat.

Bien, bien! Bhixu, tu gardes avec soin les quatre vérités sublimes que j'ai enseignées.

La DOULEUR, Bhixu, c'est bien la première vérité sublime que j'ai enseignée, tu la gardes avec soin, comme il faut. — La PRODUCTION de la douleur, Bhixu, etc. — L'EMPÊCHEMENT de la douleur, Bhixu, etc. — La VOIE qui tend à l'empêchement de la douleur, Bhixu, c'est bien la quatrième vérité sublime que j'ai enseignée; tu la gardes avec soin de cette façon. C'est ainsi, Bhixu, que tu gardes avec soin les quatre

[1] Énumération encore abrégée dans le texte et sur laquelle nous reviendrons.

vérités sublimes que j'ai enseignées. En conséquence, Bhixus, après avoir dit : telle est la douleur, il faut s'y appliquer étroitement..... Après avoir dit : telle est la voie qui tend à l'empêchement de la douleur, il faut s'y appliquer étroitement.

6. *Deuxième exhortation à bien retenir.*

Gardez bien, ô vous, Bhixus, les quatre vérités sublimes que j'ai enseignées.

A ces mots, un des Bhixus parla ainsi à Bhagavat : Pour moi, ô vénérable, je garde avec soin les quatre vérités enseignées par Bhagavat.

Comment donc, et de quelle façon, gardes-tu, toi, Bhixu, les quatre vérités sublimes que j'ai enseignées ?

La douleur, ô vénérable, telle est la première vérité enseignée par Bhagavat; je la garde avec soin, et si quelqu'un, ô vénérable, soit Çramana, soit Brahmane, venait dire : « Ce n'est pas là la douleur, la première vérité sublime (celle) que le Çramana Gôtama a enseignée; et moi, après avoir réfuté (*ou* à l'encontre de [1]) cette première vérité sublime de la douleur, je ferai connaître une autre première vérité su-

[1] Le mot du texte est *paccakkhâya* (= pratyaxâya). *Pratyaxâya* serait le datif de *pratyaxam* « sous les yeux, en présence de; » mais ce mot exige un complément au génitif; or nous avons l'accusatif (*ariyasaccam paccakkhâya*). Je sais bien qu'on dit avec une construction accusative *Gôtamam dassanâya upakamissâmi* « j'irai pour voir (*dassanâya* au datif) Gotama; » mais cet accusatif est motivé par le verbe renfermé dans le substantif *dassanâya*; on ne pourrait pas expliquer aussi facilement l'accusatif construit avec *pratyaxâya*. — *Paccakkhâya* pourrait être le participe passé indéclinable du verbe *xi* « détruire, » augmenté des prépositions *prati+â*, ce qui donnerait la forme *pratyâxîya* : cette forme peut-elle être l'origine du pâli *paccakkhâya?* Je ne voudrais pas l'affirmer; je traduis cependant en me fondant sur cette identification; l'autre traduction « à l'encontre de » se réfère à *paccakkhâya* = *pratyaxâya* = *pratyaxam*.

blime de la douleur, » cette thèse ne serait pas admise (*nétam ṭhânam vijjati*).

La PRODUCTION de la douleur, ô vénérable, etc.

L'EMPÊCHEMENT de la douleur, ô vénérable, etc.

La VOIE qui tend à l'empêchement de la douleur, telle est, ô vénérable, la quatrième vérité sublime, enseignée par Bhagavat, et que je garde avec soin; et si quelqu'un, Çramana ou Brahmane, venait dire : « Ce n'est pas là, etc.... » cette thèse ne serait pas admise. — C'est ainsi que moi, ô vénérable, je garde avec soin les quatre vérités sublimes enseignées par Bhagavat.

Bien, bien, Bhixu! oui, tu gardes bien les quatre vérités sublimes que j'ai enseignées. — La douleur, Bhixu, telle est la première vérité sublime que j'ai enseignée; tu la gardes telle qu'elle est; et si quelqu'un, Bhixu, soit Çramana, soit Brahmane, parlait ainsi : « Ce n'est pas là cette première vérité sublime de la douleur, que le Çramana Gôtama a enseignée; mais moi, après avoir réfuté cette première vérité sublime de la douleur, je ferai connaître une autre première vérité sublime de la douleur [1], » cette thèse ne serait pas admise. — La PRODUCTION de la douleur, Bhixu, etc.... — La DESTRUCTION de la douleur, Bhixu, etc. — La VOIE qui tend à la destruction de la douleur, Bhixu, telle est la quatrième vérité sublime que j'ai enseignée, et si quelqu'un, Çramana ou Brahmane, venait dire, etc..... cette thèse ne serait pas admise.

Garde bien ainsi, Bhixu, les quatre vérités sublimes que j'ai enseignées. En conséquence, Bhixu, après avoir dit : Telle

[1] Cette phrase, répétée plusieurs fois, et qui exprime la pensée même du sûtra, peut être prise dans deux sens différents; elle signifie, ou bien : Ce n'est pas là la vérité de la douleur enseignée par Bhagavat; ou bien : Cette vérité, enseignée par Bhagavat, n'est pas la vraie douleur. La première interprétation met en question la mémoire ou l'intelligence du disciple; la deuxième met en question la doctrine du maître. On attendrait plutôt le deuxième sens; mais il est probable que la phrase n'exprime que le premier.

est la douleur, il faut s'y appliquer étroitement. . . . . Après avoir dit : Telle est la voie qui mène à la destruction de la douleur, il faut s'y appliquer étroitement.

7. *L'ignorance* (Avijjâ).

Le Bhixu, assis à distance respectueuse, dit à Bhagavat : L'IGNORANCE! l'IGNORANCE (*avijjâ*)! dit-on, voilà ce qui se répète, ô vénérable! Qu'est-ce dono, ô vénérable! que l'ignorance, et dans quelle mesure un homme peut-il être en proie à l'ignorance?

— Lorsqu'on est dépourvu de connaissance (*añânam*) au sujet de la douleur, do la production de la douleur, de l'empêchement de la douleur, de la voie qui tend à l'empêchement de la douleur, c'est là ce qui s'appelle IGNORANCE (*avijjâ*), et c'est dans cette mesure qu'un homme est en proie à l'ignorance. Par conséquent, Bhixu, après avoir dit : Telle est la douleur, il faut s'y appliquer étroitement. . . . . Après avoir dit : Telle est la voie qui tend à l'extinction de la douleur, il faut s'y appliquer étroitement.

8. *La science* (Vijjâ).

Ensuite un des Bhixus se rendit au lieu où était Bhagavat ; arrivé près de Bhagavat, il le salua, puis s'assit à une certaine distance. Une fois assis à une certaine distance, le Bhixu adressa ces paroles à Bhagavat : « La SCIENCE! la SCIENCE (*vijjâ*)! dit-on, voilà, ô vénérable! ce qu'on entend répéter. » En quoi consiste-t-elle, cette science, ô vénérable! et jusqu'à quel degré peut-on dire qu'un homme est doué de science?

— Bhixu, la connaissance (*ñânam*), relativement à la douleur, à la production de la douleur, à l'empêchement de la douleur, à la voie qui tend à la suppression de la douleur, cette connaissance, Bhixu, est ce qu'on appelle SCIENCE, et c'est dans cette mesure qu'un homme est dit doué de science. En conséquence, après avoir dit : Telle est la douleur, qu'on s'y applique étroitement. . . . . Après avoir dit : Telle est la

voie qui tend à la suppression de la douleur, qu'on s'y applique étroitement.

9. *Les clartés* (Sankâsanâ).

Ceci, ai-je dit, est la sublime vérité de la *douleur*. Voilà, Bhixus, ce que j'ai fait connaître : il y a là, ai-je ajouté, des beautés (*vaṇṇâ*) sans mesure, des ornements (*vyanjanâ*) sans mesure, des CLARTÉS (*sankâsanâ*) sans mesure. Voilà ce que c'est que la sublime vérité de la douleur.

Ceci, ai-je dit, est la *production* de la douleur, etc.

Ceci, ai-je dit, est l'*empêchement* de la douleur, etc.

Ceci, ai-je dit, est la sublime vérité, la *voie* qui tend à l'empêchement de la douleur. Voilà, Bhixus, ce que j'ai fait connaître. Il y a là, ai-je ajouté, des beautés sans mesure, des ornements sans mesure, des CLARTÉS sans mesure. Telle est la sublime vérité, appelée la voie qui tend à l'empêchement de la douleur.

En conséquence, Bhixus, après avoir dit : Ceci est la douleur, qu'on s'y applique étroitement ;... après avoir dit : Ceci est la voie qui tend à la suppression de la douleur, qu'on s'y applique étroitement.

10. *La réalité* (Tathena).

Ces quatre (paroles), Bhixus, sont CONFORMES À LA RÉALITÉ (*tathâni*), elles ne sont pas contraires à la réalité (*avitathâni*), elles ne sont pas autres (que la réalité) (*anañathâni*).

Quelles sont ces quatre *paroles?*

Ceci, ai-je dit, Bhixus, est la douleur. Cette parole est conforme à la réalité, elle n'est pas contraire à la réalité, elle n'est pas autre *que la réalité*.

Ceci, ai-je dit, est la production de la douleur..... Ceci est la suppression de la douleur..... Ceci, ai-je dit, est la voie qui tend à la suppression de la douleur : cette parole est conforme à la réalité, elle n'est pas contraire à la réalité, elle n'est pas autre *que la réalité*.

Ainsi, Bhixus, ces quatre *paroles* sont conformes à la réa-

lité, elles ne lui sont pas contraires; elles ne sont pas autres que la réalité. — En conséquence, Bhixus, après avoir dit : Ceci est la douleur, qu'on s'y applique étroitement; ...... après avoir dit : Ceci est la voie qui tend à la destruction de la douleur, qu'on s'y applique étroitement.

Deuxième chapitre *intitulé :* « Mise en mouvement de la roue de la loi. » — Résumé de ce chapitre : Deux discours prononcés par le Tathâgata, — les agrégats (*kandhâ*) et les soutiens (*âyâtanâni*). — Deux exhortations à bien retenir; — l'ignorance, la science; — les clartés; — la réalité [1].

ANALYSE ET DISCUSSION DES TEXTES.

Étudions maintenant ces divers textes : notre examen portera essentiellement sur le premier sûtra pâli et sur les textes tibétains et sanskrits qui lui correspondent, car les autres sûtras pâlis ne se composent guère que de répétitions ou de paroles élogieuses sur lesquelles il n'y a pas lieu d'insister longuement. Les remarques de quelque importance auxquelles ils pourraient donner lieu trouveront naturellement place dans l'étude des diverses parties du sûtra principal sur lequel doit se concentrer notre attention.

Je distingue, dans le sûtra que j'appelle la *Prédication de Bénarès*, trois parties : 1° les caractéris-

[1] Tous ces textes pâlis et tibétains, augmentés du « sûtra (tibétain) des quatre vérités, » traduit plus loin, ont été publiés dans les *Textes tirés du Kandjour* (autographiés), dont ils forment la dixième livraison : on y a ajouté l'extrait du Lalitavistara sanskrit et tibétain; le récit du Mahâvastu est le seul qui ne s'y trouve pas; les textes pâlis sont en caractères birmans. Il s'est glissé malheureusement un certain nombre de fautes dans ce cahier de 48 pages in-8°.

tiques du sûtra; 2° le discours lui-même; 3° les circonstances accessoires. Je les passerai successivement en revue.

CARACTÉRISTIQUES.

Par *caractéristiques* j'entends les formules initiale et finale qui s'ajoutent à tout sûtra; ce que j'ai à dire à ce sujet est bref, mais non sans importance.

Et d'abord la phrase *evam mê sutam* « voilà ce que j'ai entendu, » qui est la caractéristique initiale des sûtras, manque dans le texte pâli. Est-ce un oubli du copiste? Est-ce une omission volontaire? Nous ne saurions le dire, n'ayant qu'un manuscrit à notre disposition; mais il est étrange qu'on trouve dans un exemplaire d'un sûtra de cette importance cet oubli d'une règle qui passe pour essentielle; il est vrai qu'on omet très-souvent cette phrase dans les textes pâlis, mais par abréviation et seulement dans les petits sûtras qui continuent un chapitre; on se borne alors à la mettre en tête du premier; c'est ce qu'on aurait attendu dans le cas actuel, et c'est ce qui n'existe pas.

La formule finale d'approbation qui termine invariablement chaque sûtra prête aussi, dans l'espèce, à une observation; d'abord elle n'existe pas partout; elle manque dans les textes tibétains purs, et même dans quelques textes pâlis[1]; mais, là même où elle se trouve, il arrive qu'elle n'est pas ce qu'elle devrait

[1] Toutefois, sur quatre, un seul ne la donne pas, c'est un exemplaire du *Mahâvaggô* du Vinaya.

être, le dernier mot du texte, puisque tout un récit des prodiges vient à la suite; peut-être pourrait-on voir dans ce fait la preuve que ce sûtra est réellement extrait d'un récit plus étendu. Notons cependant que, par une exception remarquable, le Mahâvastu, se conformant à la règle, mais non aux exigences du sujet, au lieu de placer l'approbation à la suite des paroles du Buddha (ce qui était sa place plus naturelle, sinon officielle), l'a rejetée tout à la fin du sûtra, après le récit des prodiges.

Les noms du lieu de la scène, qui entrent toujours dans la formule initiale d'un sûtra, présentent ici deux variantes. La première, et la moins importante, est celle du pâli *migadâya* « héritage des gazelles, » au lieu de *mṛgadâva* « bois des gazelles. » *Mṛgadâva* se rencontre exclusivement dans les textes sanskrits, *Migadâya* dans les textes pâlis, qui cependant connaissent, je le crois, les deux formes, mais emploient surtout *Migadâya*. Le Dh. c. pr.[1] tibétain dit: « Le bois où errent (rgyu-va) les gazelles, » ce qui paraît répondre, non pas à *Migadâya* du pâli, mais à *Mṛgadâva* des textes sanskrits; le Mahâvastu porte bien *Mṛgadâva;* mais plus d'une fois on croit lire *Mṛgadâya.* On s'explique sans peine la substitution d'un de ces mots à l'autre par l'analogie de nature et quelquefois de forme des lettres *ya* et *va*, le sens s'y prêtant d'ailleurs aisément[2].

[1] Pour abréger, je représente le texte pâli par les initiales Dh. c. pr. — Les initiales Db. c. désignent le texte tibétain pur.

[2] Mṛgadâva, dit le Lalitavistara, a été ainsi appelé parce que

Est-ce par une confusion de ce genre qu'il faut aussi expliquer la variante du nom de Ṛsipatana (en pâli Isipatana)? Ce mot célèbre, très-fidèlement rendu dans le Dh. c. pr. tibétain, comme il l'est dans le Lalitavistara, par drang-srong-lhung-va, est représenté dans les textes tibétains purs par drang-srong SMRA-VA. Ainsi à *LHUNG-va* « chute » (patana), se substitue *smra-va* « parole, » qui semble répondre à un sanskrit *vacana* « paroles, » mais est effectivement la traduction de *vadana* « bouche, visage, » d'où « parole; » car le Mahâvastu porte constamment *Ṛṣivadana*[1]. Cette lecture reparaît ailleurs; ainsi, parmi les cent récits de l'Avadâna-çataka, deux ont Bénarès pour théâtre : le nom y est, à la vérité, écrit *Ṛṣipatana* dans l'unique manuscrit sanskrit que nous connaissons, mais la traduction tibétaine porte Drang-srong-smra-va. D'où vient que la leçon pâlie, repoussée par les autres textes, reparaît dans le Lalitavistara? Si l'on se reporte à l'explication donnée dans cet ouvrage (p. 21) du nom *Ṛṣipatana*, on voit bien qu'il y est question d'une *voix*, mais non de

les gazelles y habitent sans crainte : *abhayadattâ : prativasanti* (édit. de la Bib. ind. p. 20). Un commentaire du texte pâli, qui se trouve dans le *Paritta*, et que je ne connais que depuis peu, ne donne pas une autre explication de *migadâya*, et reproduit les termes du Lalitavistara dans l'expression *abhayaddnavasena*.

[1] Dans le cours du récit; car précisément dans la formule initiale on lit *Ṛpattanê*, mot informe, doublement fautif par l'omission de *ṣi* et la réduplication de *t*, mais qui paraît reproduire l'autre leçon. Je parle d'après le manuscrit 94 de la collection Burnouf, le seul que j'aie consulté; il en existe un autre, n° 91 de la même collection, que je n'ai pas eu le temps d'examiner.

celle des Riṣis. Du reste, rien n'empêche d'admettre que la tradition ait varié selon les temps et selon les lieux, surtout selon les écoles. On peut supposer aussi l'influence de la prononciation, qui a pu faire changer *Ṛṣivadana* en *Ṛṣipatana*, par le renforcement de *v* en *p*, et de *d* en *t*. Il est donc possible que les modifications naturelles de la prononciation et les variations de la tradition aient agi les unes sur les autres ou les unes avec les autres, pour amener le changement, soit de *Ṛṣivadana* en *Ṛṣipatana*, soit de *Ṛṣipatana* en *Ṛṣivadana*, mais plutôt le premier que le second. La rivalité des écoles peut avoir eu une part dans ces variétés de lecture; mais je ne la crois pas prépondérante, car nous voyons deux écoles bien distinctes adopter la même leçon[1].

LE DISCOURS DU BUDDHA.

Nous passons maintenant à la partie la plus intéressante, la plus importante, celle qui constitue le

[1] Le commentaire du Paritta, cité tout à l'heure, représente les Pratyeka-buddhas et les Ṛṣis comme affluant à Bénarès pour y entendre la loi; et cette donnée, sans concorder avec celle du Lalitavistara, aboutit au même résultat quant à la lecture et à l'explication du nom de *Ṛṣipatana*. C'est ce qui résulte de ces phrases : *Ettha hi uppatanupapannâ sabbannû* (?) *isayo patanti dhammacakkappavattanattham nisîdanti*... *Âkâsena âgantvâ paccekabuddhâ isayo pettha ôsidanavasena patanti*... *Iminâ isinam patanapapannavasena tam Isipatananti vuccati*. — Ces indications sembleraient même justifier la lecture *pattanam* (proprement «ville»), considérée comme fautive, mais qui se rencontre assez souvent au lieu de *patana* dans le nom qui nous occupe, car ce mot *patana* ne paraît pas avoir une existence distincte.

sûtra lui-même, les paroles attribuées au Buddha, son discours, — en un mot, sa prédication. Ce discours se divise en trois parties : 1° la théorie des deux extrêmes et de la voie moyenne; 2° la théorie des quatre vérités (l'énumération et la définition de ces vérités); 3° la théorie de l'évolution duodécimale, à laquelle on peut en ajouter une quatrième, qui est l'éloge et l'exposé des effets de cette doctrine. Dans les groupes pâli-tibétain, sanskrit-tibétain, sanskrit pur, ces diverses parties forment un seul et même discours; mais dans le groupe tibétain pur, elles constituent autant de discours parfaitement distincts, isolés les uns des autres, et de plus disposés dans un ordre différent; car il y a une interversion des deux dernières parties, c'est-à-dire que l'évolution duodécimale (3°) vient au second rang et précède l'énumération et la définition des vérités (2°) reléguée au troisième. Nous aurons à apprécier cette diversité, qui est ce qu'il y a de plus saillant dans les différences de nos textes; mais pour le moment, nous nous renfermerons dans l'examen spécial de chaque partie.

§ 1. LES DEUX EXTRÊMES ET LA VOIE DU MILIEU.

Il y a deux extrêmes dont il faut se garder : les plaisirs qui dégradent, — les privations volontaires et les mortifications qui épuisent. Entre ces deux excès s'ouvre une voie moyenne, que le Buddha n'explique pas (elle a été la principale cause des schismes bouddhiques), mais qui se divise en huit branches ou

sections, dont il donne les noms. Pour faire comprendre ce qu'est cette voie mystérieuse, il se contente de définir le plaisir d'une part, les privations de l'autre, et de caractériser l'homme qui se livre, soit à l'un, soit à l'autre de ces extrêmes.

Le premier extrême, ou plaisir, c'est le *kâma* « désir, » — et le *sukha* « bien-être, » qui résulte ou semble devoir résulter du désir satisfait : c'est ce qu'expriment les mots *kamêsu kamasukha llikânuyogô*. Cette phrase, identique dans tous les textes, pâli et sanskrits, renferme un élément (*llika*) dont je ne puis tirer parti. Dans le Dh. c. pr. tibétain, nous trouvons tout simplement v*dé-va* « bien-être » pour la traduction de *sukha*(*llika*), mais dans le Lalitavistara, v*sod-sñôms* « aumône. » Les textes tibétains purs se divisent sur le mot ; le Dul-va a v*sod-sñôms* comme le Lalitavistara, et l'Abhiniṣkramaṇa-sûtra v*sod-nams* ; mais v*sod-nams* signifie ordinairement « mérite religieux, » sens évidemment inacceptable. On voit qu'il y a ici une difficulté assez sérieuse ; les textes tibétains qui emploient v*sod-nams* ont en vue un Bhixu qui amasserait des aumônes par gourmandise. Celui qui introduit v*sod-sñoms* ne peut le prendre que dans le sens de v*de-va* « bien-être, » expression du Dh. c. pr. tibétain. C'est à ce sens que nous devons nous tenir; mais nous n'obtenons pas par là l'explication des syllabes *llika* qui se trouvent en sanskrit comme en pâli. Le mot *sakha* aurait-il un dérivé *sukhallika?* J'avais pensé à diverses corrections, entre autres à celle-ci : *sukhamatallika* « le plus grand des bien-être ? »

Mais, en présence de l'unanimité des textes, je renonce à tout essai de correction, et je suis obligé de croire à l'existence d'un mot *sukhallika*, dérivé de *sukha* et n'en différant guère par le sens, sinon peut-être pour lui donner une acception défavorable. J'appelle sur ce point les lumières des indianistes.

Le deuxième extrême est ainsi défini : *attakilamathânuyogo* (pâli) ou *âtmakâyaklamathânuyôgô* (sanskrit) « celui qui n'est occupé qu'à se fatiguer soi-même (ou à fatiguer son propre corps). » Je n'insiste pas sur une phrase aussi claire, non plus que sur le mot *dukhô* « souffrant, souffreteux, » qui l'accompagne, et que le Dh. c. pr. tibétain explique en y ajoutant un commentaire presque indispensable « souffrant par l'effet des privations[1]. » Je ferai cependant une remarque, c'est que ce mot présente une sorte d'équivoque, car c'est aussi le nom de la douleur métaphysique. Or la douleur qu'on s'inflige volontairement est bien différente de cette douleur de l'existence que le Buddha s'est donné pour mission de supprimer. Mais je ne m'arrête pas davantage à cette petite difficulté, et je passe immédiatement aux expressions qui caractérisent les hommes adonnés aux deux extrêmes.

Ces expressions, beaucoup plus abondantes pour l'homme de plaisir que pour l'homme voué aux mortifications (au moins dans les textes pâli et tibé-

[1] Le commentaire du Paritta dit : « Apportant la douleur par des meurtrissures volontaires, telles que de s'entourer (?) d'épines, etc. » *Kaṇṭakâpassayâdibhi attamâraṇehi dukkhâvaho.*

tain, — les textes sanskrits sont moins prodigues et font un partage plus égal), renferment toutes l'idée de vulgarité, de grossièreté, d'avilissement social; ce sont, par exemple, *hîna* « bas, » *grâmya* « villageois, rustre, vilain (opposé à gentil, *ârya*); » *pârthagjanika* [1] « simple particulier, homme ordinaire, » qui répond assez au mot grec ἰδιώτης et au terme « idiot » que nous en avons tiré, avec cette différence que « idiot » exprime pour nous le défaut d'intelligence, tandis que pour les Bouddhistes *pârthagjanikô* exprime l'absence de moralité, de sentiments élevés. Ces expressions se résument toutes dans le mot *anârya* (non ârya) « mal élevé, qui n'est pas distingué, qui n'est pas noble, non gentil, » et que les textes tibétains traduisent d'une façon assez embarrassée. Ainsi le Dh. c. pr. ne le rend pas dans la première phrase, où il s'agit de l'homme de plaisir; le texte purement tibétain ne le rend pas non plus, ou ne le représente que par un équivalent incertain. Dans la seconde phrase, relative aux mortifications, ils le rendent, mais le Dh. c. pr. par *bsńags-par-bya-va ma yin-pa* « qui n'est pas recommandable, » et les textes tibétains par *'phags-pa ma yin-pa* « non élevé » (*'phags-pa* est la traduction ordinaire de *ârya*). Mais il y a plus, les textes sanskrits eux-mêmes semblent avoir été mal à l'aise avec ce terme éminemment sanskrit. Ainsi, dans la deuxième phrase, le Lalitavistara le supprime, et dans la première il est d'accord avec

[1] Pour ce mot, voyez Burnouf, *Lotus de la bonne loi*, p. 848 et s. (App. XIX), et Koeppen, *Die Religion des Buddhâ*, p. 397.

le Mahâvastu pour lui substituer *nâlamâryô*, qui se résout sans doute en *na-alam-ârya* « non suffisamment relevé; » mais ce terme est rendu dans la traduction tibétaine du Lalitavistara par *'phags-pa la mi mkho-va* « qui n'est pas prévenant pour les gens vénérables, » selon M. Foucaux; j'aimerais mieux traduire : « qui n'est pas agréable ou approprié aux gens bien élevés, » ou mieux, « qui n'est pas à la hauteur de l'élévation morale, qui n'est pas uni à ce qui est élevé[1]. » On voit que le terme *anâryô* n'est pas exempt de difficulté; il est le contraire de *ârya*[2], terme assez étendu, qui semble désigner, en général, toute espèce d'élévation, de supériorité, morale d'abord, sociale ensuite[3].

J'aurais à peine besoin de rappeler le mot *anartha-sanhitô* « uni à l'inutilité, à la nuisance; » je crois cependant devoir remarquer qu'il est appliqué éga-

[1] Le Dictionnaire tibétain-sanskrit rend *mkho-va* par *upayukta*.

[2] Pour ce mot important, voyez Köppen, p. 396. M. Max Müller le traduit par « elect. » (*Buddhaghosha's parables*), et Fausböll par « nobilis, » v. 22 du Dhammapadam et *passim*.

[3] Voici les équivalents que le commentaire du Paritta donne à ces différents termes : *Hîno* = *lâmako*, mot que je ne puis identifier — *Gammo* (sk. *grâmya*) = *gâmavâsînam sannako* (ou *santako*) « qui hante les villageois. » — *Pothujjaniko* (sk. *pârthagjanika*) = *puthujjanandhabâlajanena âcitto* (ou *âvitto?*) « connu ou recherché des gens simples (des aveugles?) et des sots; » je ne suis pas bien sûr du mot *andha* (il devrait y avoir un *d* long); mais il est évident que, selon le commentaire, *pṛthagjana* « les gens simples, » mot de notre texte, et *bâlajana* « les ignorants, les hommes dépourvus de sens, » sont synonymes. — *Anariyo* = *na ariyo na visuddho na uttamo na ariyânam santako* « qui n'est pas distingué, qui n'est pas pur, qui n'est pas supérieur, qui ne hante pas les gens distingués. »

lement à ceux qui tombent dans les deux extrêmes. Excepté les textes purement tibétains qui, du reste, peuvent l'appliquer à l'un et à l'autre, bien que ne le citant qu'une fois, tous le répètent deux fois; tous aussi, à l'exception du Dh. c. pr. le rendent par une expression qui signifie « nuisible. » *Anartha* a en effet le sens de « dommage, » comme en latin *inutilis* celui de « nuisible. » Il est à remarquer que le *Mahâvastu* emploie la première fois (en parlant du voluptueux) l'expression *nârthasanhitô* « non appliqué à ce qui est utile, » et la deuxième (en parlant du bourreau de lui-même) *anarthasanhitô* « voué à ce qui est nuisible. » Les jouissances ne sont pas utiles; les mortifications sont nuisibles; mais le fond de la pensée est que tout ce qui n'élève pas dégrade [1].

Sur la voie moyenne, la voie à huit branches, qualifiée *ârya* « noble, sublime, élevé, » (les deux extrêmes étant *anârya* « bas, ignoble, ») je n'ai rien à dire en ce moment; mais comment ne pas parler de la cause et des conséquences assignées par nos textes à cette voie sublime? La cause, c'est la Bôdhi; mais sur ce point les textes purement tibétains gardent un silence complet. Le texte pâli l'énonce en disant, à l'aide d'un terme intraduisible : « la voie du milieu a été comprise à fond, en Buddha (abhisambuddhâ) par le Tathâgata [2], » et la traduction

[1] Le commentaire dit : *na atthasanhito* et *sukhâvahakâraṇam anissito* « ne se dirigeant pas vers la cause qui apporte le bien, etc. »

[2] Cette phrase est la seule où se rencontre ce titre célèbre de *Tathâgata*, de sorte que les textes tibétains purs étant privés de cette

tibétainc, commentant et ajoutant, dit : « La voie du milieu a été proclamée par le Tathâgata, devenu un parfait Buddha. » Le Mahâvastu ne diffère pas beaucoup du pâli; mais il ajoute un autre complément : « La voie moyenne, (qui fait marcher) dans la sublime discipline de la loi, a été comprise à fond en Buddha par Tathâgata [1]. » Ces déclarations unissent donc la Bôdhi à l'intelligence de la voie moyenne; cette intelligence procède de la Bôdhi, et se confond presque avec elle; on en peut dire presque autant des conséquences de la voie moyenne ou des récompenses qu'elle entraîne.

Ces récompenses consistent en ceci : on obtient « l'œil et la connaissance » (caxu-jñâna); on arrive au « calme parfait » (upaçamâya), à la « connaissance surnaturelle » (abhijñâya), à la « Bôdhi parfaite » (sambodhayê), au Nirvâna (Nirvâṇâya). Telle est l'énumération du texte pâli, reproduite dans les textes tibétains purs. Il y aurait beaucoup à dire sur les termes qui la composent, surtout les quatre derniers. Présentent-ils une gradation? ou sont-ils des équivalents? Ils paraissent désigner les faces diverses sous lesquelles on peut envisager une seule et même chose, la condition de Buddha. Il est à re-

phrase, le terme Tathâgata n'y figurerait pas s'il ne paraissait dans le petit récit qui sépare les deux premières parties du discours, et n'en peut guère être détaché.

[1] *Tathâgatêna âryasmin dharma-vinayê madhyamâ pratipadâ anusambuddhâ.* Je rends *Dharmavinaya* par « discipline de la loi; » on devrait peut-être traduire « la discipline et la loi. » Cette expression mériterait une étude spéciale. (Voy. plus haut, p. 203.)

marquer que le terme *sambôdhayê* « la Bôdhi parfaite, » représenté dans les textes tibétains par *rdzogs-par byang-chub*, qui en est la traduction ordinaire, est rendu dans le Dh. c. pr. tibétain par *khong-du chud-pa* « τὸ perfecte intus capere, » expression qui, du reste, se présente assez fréquemment comme équivalente de l'autre, et qu'on pourrait croire être plus ancienne. Notons aussi que la Bôdhi, présentée comme la cause ou l'équivalent de la connaissance de la voie du milieu par le terme *abhisambuddhâ*, cité plus haut, est ici donnée comme un des termes auxquels cette voie aboutit; cela prouve combien ces termes, si soigneusement distingués les uns des autres, se rapportent tous à une même idée principale, dont ils expriment, soit une subdivision, soit une forme particulière[1].

Le Mahâvastu reproduit à peu près l'énumération pâlie; seulement il remplace *abhijñâya* « connaissance surnaturelle » par quatre expressions qui n'en sont certes pas les équivalents rigoureux : *nirvêdâya*[2] « l'humilité, » *virâgâya* « l'absence de pas-

[1] Voici l'explication de ces quatre termes, donnée par le commentaire : *Upasamâya* = *kilesupasamatthâya* « en vue de l'apaisement (ou de la cessation) du kleça. » — *Abhiññâya* = *catunnam saccânam abhijânana* (sic) *tthâya*, « en vue de la connaissance (surnaturelle) des quatre vérités. » — *Sambodhayâ* = *tesam yeva sambujjhanatthâya*, « en vue de l'intelligence de ces mêmes quatre vérités » (il faut remarquer ici le mot *sambujjhana*, qui suppose un sanskrit *sambudhyana*). — *Nibbânâya* = *nibbânassa saccakiriyâya* « pour la manifestation du Nirvâna. » — Ces équivalents n'ont pas une très-grande importance; mais il est juste d'en tenir compte.

[2] Écrit différemment; mais nous ne pouvons discuter la leçon.

sion, » *nirôdhâya* « la destruction, » et un mot dont la lecture est douteuse, et qui me paraît être *çrâmaṇyâyé*[1] (au datif) « la qualité de çramaṇa. » Cette phrase est citée trois fois, et à la première, au lieu de *upaçama* « calme parfait, » qui reparaît à la seconde, on trouve *brahmacarya* « la pureté. » Le Lalitavistara qui, pour le deuxième extrême, emploie une phrase toute nouvelle[2], tandis que le Mahâvastu n'en ajoute aucune, reproduit d'ailleurs, en parlant du premier extrême et de la voie moyenne, l'énumération du Mahâvastu, mais non pas sous une forme identique; il conserve le terme *abhijñâya* « connaissance surnaturelle » que l'autre rejette, et fait absolument disparaître *upaçama*, à demi éliminé par le Mahâvastu, et auquel il substitue constamment *brahmacarya*. Ainsi, en rapprochant le Lalitavistara du texte pâli, on trouve que les mots *brahmacarya*, *nirvéda*, *virâga*, *nirôdha*, sont les substituts de *upaçama*, d'où l'on peut conclure qu'ils en sont les équivalents; ce qu'il serait fort aisé de soutenir en invoquant la suite de nos textes, où nous verrons *virâga* et *upaçama* désigner ou qualifier *nirôdha*, le nom de la troisième vérité, qui leur est ici associé ou substitué.

De ce que nous venons de dire, on pourrait in-

[1] Il faut lire *çrâmaṇyâya*, datif de *çrâmaṇyam*. Le mot *çâmanyam* ou *çâmañam* « condition d'ascète » existe en pâli, et il y a un *çâmañña-phala-suttam* « sûtra sur les avantages de la condition d'ascète, » traduit par Burnouf (*Lotus de la bonne loi*, Appendice II, p. 449 et s.).

[2] « Dans cette vie, il souffre, dit-il en parlant de l'homme voué aux mortifications, et dans l'autre, la souffrance mûrit pour lui. » Cette phrase n'a pas d'équivalent dans les autres textes.

duire que le Lalitavistara a corrigé, et même bien corrigé le Mahâvastu; mais il y a entre ces textes trop de dissemblances pour qu'on puisse s'arrêter à une telle conclusion. Les textes, nous aurons souvent l'occasion de l'établir, sont indépendants les uns des autres, mais tous dérivent d'une même tradition, qui a laissé sur chacun d'eux son ineffaçable empreinte, et leur donne une physionomie générale commune. L'étude des parties subséquentes de nos textes confirmera ce résultat de l'examen de cette première partie.

Nous en avons fini avec la première partie de la prédication de Bénarès; nous avons vu en quoi consistent les deux extrêmes, la voie du milieu, les conséquences attachées à celle-ci et à ceux-là. Si nous suivions les textes pâli et sanskrit, nous n'aurions qu'à passer à la deuxième partie du discours; mais ici les textes tibétains nous arrêtent; ils nous donnent à entendre qu'il fallut plus d'un jour et plus d'une allocution pour faire entrer cette incomparable théorie dans l'esprit des cinq disciples[1], habitués à voir dans l'exténuation volontaire d'eux-mêmes l'exercice de la plus haute moralité. L'enseignement dut donc se prolonger, et pendant tout le temps

[1] On sait que la prédication de Bénarès n'eut que cinq auditeurs, les cinq ascètes qui, après s'être livrés pendant six ans au jeûne et à d'autres mortifications pénibles, sur le mont Gaya, en compagnie de Çâkyamuni, le quittèrent avec indignation, le traitant de gourmand et de voluptueux, lorsqu'il renonça à ce triste régime, et se remit à prendre de la nourriture. Devenu Buddha, c'est à eux les premiers qu'il annonça sa doctrine.

qu'il dura, le maître, tandis qu'il endoctrinait deux des disciples, envoyait chaque matin les trois autres mendier en ville le repas de midi, auquel tous les six prenaient part. Dans l'après-midi, il continuait d'instruire trois disciples, et envoyait les deux autres chercher en ville le repas du soir, auquel les cinq disciples seuls participaient, le Buddha, nous pouvons ajouter les Bhixus, ne mangeant plus après midi; car nous voyons ici Çâkyamuni appliquer seul la règle qui est devenue celle de l'ordre qu'il a fondé. Ainsi, cela est d'ailleurs évident, les disciples n'étaient pas encore des Bhixus; cependant le texte leur donne cette qualification. Vraie, si on la prend dans l'acception générale « mendiants, » elle est fausse si elle désigne les membres de l'ordre fondé par Çâkya; car au moment où nous sommes, l'ordre n'existait pas encore. Aussi, le discours, bien qu'adressé à des Bhixus, ce que les auditeurs ne sont pas encore, est déclaré applicable aux « aspirants [1], » c'est-à-dire à ceux qui sont précisément dans la condition actuelle des cinq disciples. En effet, les textes disent, en des termes à peu près identiques : « Bhixus, un aspirant (*pravrajita*) doit se garder de ces deux extrêmes. » Seul le Dh. c. pr. tibétain, s'éloignant visiblement du texte pâli, dit : Bhixus et aspirants, évitez ces deux extrêmes. » Quelle que puisse être

[1] J'appelle ainsi ceux que désigne le mot *pravrajita*, que M. Max Müller rend par « anchorite » (*Buddhaghosha's parables; Dhammapadam*, v. 184); ce sont ceux qui ont déjà renoncé au monde, mais qui n'ont pas encore été admis dans la société religieuse.

la cause de cette divergence, on voit que les textes réunissent à dessein le terme *pravrajita*, qui fait allusion à la situation actuelle des cinq, et le terme *Bhixu*, qui fait allusion à leur situation prochaine; et (pour généraliser) ils comprennent ensemble les deux états par lesquels doit passer l'*ârya*, l'homme qui atteint la perfection, — à savoir l'état de préparation et l'état d'achèvement. La proximité de ces deux états, si voisins surtout dans la personne des auditeurs de ce discours, fait passer sur le petit anachronisme qui résulte de l'emploi du mot *Bhixu*, et qui d'ailleurs n'est pas de nature à exciter les scrupules des Bouddhistes.

Passons maintenant à la théorie des vérités.

II. THÉORIE DES QUATRE VÉRITÉS.

Cette théorie, subalternisée et rejetée au troisième rang dans les textes tibétains purs, mais retenue au deuxième par les textes pâli et sanskrit, est en réalité la partie vitale du discours. Nous allons l'étudier en suivant les divisions naturelles du sujet lui-même, indiquées par la succession des quatre vérités.

1. Douleur.

La première vérité est la douleur. En quoi consiste-t-elle? Sur ce point, les textes sont unanimes. La douleur, c'est la naissance, la vieillesse, la maladie, la mort; — c'est l'union avec l'objet haï, la séparation d'avec l'objet aimé; — c'est la déception dans

les espérances. Jusqu'ici, rien de particulier, rien qu'on ne puisse retrouver dans le Brahmanisme [1]; mais à la fin, le Bouddhisme se caractérise; il nous donne l'expression définitive, complète, adéquate de la douleur dans ce résumé : en somme, la douleur, ce sont les cinq agrégats de la perception (*pancuppâdânakkhandhâ*). Cette conclusion appartient-elle à la rédaction primitive du sûtra? N'aurait-elle pas été ajoutée après coup? La manière dont cette déclaration est introduite dans le texte semble le donner à penser; il est vrai que le Mahâvastu fait précéder ce résumé de l'énumération des agrégats, disant : « La forme est douleur, la sensation est douleur, etc. » Mais cette énumération, comme le résumé qui la termine, peut être une adjonction postérieure. Toutefois, si l'adjonction existe, elle ne peut être que fort ancienne; sa présence dans tous les textes sans exception le prouve suffisamment.

Les cinq skandhas sont donc le dernier mot de la douleur; bien plus, ils en sont le mot unique; elle se résume tout entière en eux, si nous en croyons le 3e sûtra pâli (voyez plus haut, p. 226). Il reproduit, en effet, la théorie des quatre vérités, exactement dans les mêmes termes que le premier, sauf, pour la première, la douleur, qu'il fait résider tout entière et uniquement dans les cinq *upâdânakkhandhâ*, sans prendre même la peine de les énumérer, tant ils sont connus, et les désignant seule-

[1] Comparez Manu, VI, 62, 63.

ment par le premier et le dernier. Ce sont : la forme (rûpa) ; la sensation (vêdanâ) ; la conscience (sanjñâ) ; la synthèse, ou le raisonnement, l'imagination (sanskâra) ; l'analyse ou la distinction (vijñâna). On pense bien que nous ne pouvons disserter ici sur les célèbres skandhas : disons seulement qu'ils représentent les éléments de la personnalité. M. Childers, dans sa traduction du *Khuddâka-pâṭha*, les appelle : « The five elements of Being. » Ce n'est pas tout encore. Le 4e sûtra (voy. plus haut, p. 227) reproduit exactement le 3e, si ce n'est que, dans la description de la douleur, il substitue aux cinq skandhas « les six siéges des qualités sensibles, les six soutiens du moi, » ou, comme traduit M. Childers, « les six organes des sens » (*cha ajjhâttikâni âyâtanâni*), qui constituent le cinquième des douze Nidâna, et comprennent l'œil (caxu), l'oreille (çrôtram), le nez (ghrâṇam), la langue (jihvâ), le corps (kâya), l'esprit (manas). Je n'insiste pas sur ce sujet, qui appartient à la métaphysique, et je termine cet exposé en rappelant que dans l'énumération qui ouvre le *Khuddâka-pâṭha* nous trouvons ceci : Quelles sont les quatre choses? — Les quatre vérités. — Quelles sont les cinq choses? — Les cinq éléments de la personnalité. — Quelles sont les six choses? — Les six organes des sens[1], — et en faisant remarquer que, par cette direction donnée à la définition de la douleur, notre texte en place la cause, l'essence, dans

[1] Childers, *Khuddâka-pâṭha*, p. 2. Extrait du *Journal asiatique* de Londres (novembre 1869).

la constitution même de l'être humain, dans les éléments de son individualité. C'est par là que la métaphysique bouddhique se précipite dans la doctrine du Nirvâṇa-néant, et la porte lui est ouverte dans la prédication même de Bénarès; mais cette porte était-elle ouverte dès l'origine? Nous le demandons encore sans vouloir prendre sur nous de répondre.

2° Origine.

Cette douleur, d'où vient-elle? Nos textes paraissent non pas lui assigner une double origine, mais distinguer dans ce qui en est l'origine deux choses : 1° la soif de renaître, c'est-à-dire de recommencer indéfiniment l'existence que la mort semble suspendre; 2° le penchant inconsidéré à goûter actuellement le plaisir. La seconde dérive de la première, et les textes tibétains, en particulier, paraissent exprimer cette dépendance par une construction grammaticale qui fait dépendre du mot «soif» tout le reste de la phrase. Ainsi, la *soif* est la source de la douleur, et cette *soif* n'est autre chose que le désir ardent de jouir, l'aspiration immodérée à l'existence : c'est ce que le pâli exprime en ajoutant ces trois termes, qui ne se retrouvent pas ailleurs, et sont un véritable commentaire : «la soif des désirs, — la soif de l'existence, — la soif d'agrandir l'existence» (kâma-bhava-vibhava taṇhâ). Les deux mots *bhava* et *vibhava* ont donné lieu, dans la traduction tibétaine, à une singulière méprise. Après avoir rendu *bhava* par *'khor-va* «l'existence, le cercle (de la transmi-

gration, du *sansâra*), » on a traduit *vi-bhava*, en prenant *vi* dans le sens privatif qu'il a souvent, par *'khor-va dań-bral-va* « privation, absence de transmigration, » ce qui est un non-sens. Il est aisé de voir que *vibhava* n'est point ici le contraire, le privatif, de *bhava;* il en est plutôt l'augmentatif, c'est-à-dire que *vi* doit avoir le sens de « élargissement, dilatation, » qui lui convient très-bien; en sorte que *vibhava* ne peut désigner que « l'extension de l'existence, une existence plus large, plus vaste. »

3. Destruction ou suppression.

Étant donnée l'origine de la douleur, la suppression consiste à faire disparaître cette origine. Aussi nos textes s'accordent-ils pour nous dire que la troisième vérité n'est autre que la suppression de cette soif, qui constitue la deuxième, et même le Lalitavistara en prend occasion pour compléter sa définition, en ajoutant au mot *soif* les épithètes de « procréatrice » (janikâ) et « poursuivant le succès » (nivartikâ). Quant au Dh. c. pr. il s'attache au nom de la troisième vérité *niródha*, pour y ajouter une épithète d'abord, et ensuite plusieurs synonymes. L'épithète est *asésa-virâgô* « absolument dépouillé de passion, » expression que le Lalitavistara décompose en *açeṣô virâgô*, faisant peut-être de *virâgô* « absence de passion » un substantif qui serait l'équivalent de *niródha* et comme un autre nom de la troisième vérité; et de fait, nous avons déjà vu, dans la première partie du discours, le terme *virâga*, substantif,

associé comme équivalent à *nirôdha*. Le Mahâvastu opère la même séparation, et d'une manière plus sensible, par l'emploi d'un nouveau terme qui n'appartient qu'à lui, mais très-expressif, *açêṣa-xayô* « destruction complète, » à moins qu'on ne veuille en faire une épithète de *nirôdha*, et traduire *açêṣaxayô virâgô nirôdha* par « la suppression exempte de passion et entièrement destructive, etc. » Ce qui paraît ressortir le plus clairement de toutes ces diversités, c'est que le terme *nirôdha* n'est qu'un mot choisi entre plusieurs pour dénommer la troisième vérité. En effet, les termes ne manquent pas pour la désigner, et, à l'exception du Lalitavistara, qui est, sur ce point, d'une sobriété exemplaire, nos textes abondent en synonymes de *nirôdha*.

Le pâli nous donne les termes « abandon » (câgô, = Sk. tyâga), — « rejet » (patinissaggô = Sk. pratinissarga), — « délivrance » (mutti = Sk. mukti), — « absence d'attachement » (anâlayo). Le terme *patinissaggô*, dont le sens paraît pourtant bien clair, est traduit en tibétain d'une façon assez inattendue par *so-sor-bsgyur-va*. *So-sor* répond très-bien à *prati;* mais comment adapter bs*gyur-va* « changer » à *nissarga* « émission, rejet, expulsion en dehors? » L'idée de « changement, » exprimée par le mot tibétain, se comprend fort bien, seulement elle doit répondre à quelque expression autre que celle du texte actuel. Mais c'est surtout le mot *anâlayô* qui va nous fournir un exemple curieux, sinon de variété de lecture, au moins de diversité d'interprétation. Le tibétain

en donne en effet une traduction qui est une paraphrase et un commentaire : *grol-va la jum-pa méd-pa* « qui est sans inquiétude au sujet de la délivrance » (le mot *grol-va* = *mutti* précède immédiatement dans l'énumération). Il est évident que le traducteur tibétain a pensé au sens de « être abattu, désespéré[1], » que possède la racine *lî*, augmentée de *â*; mais *âlaya* signifie aussi « demeure, » et *lî* a le sens de « s'appliquer » (se adjungere, inhærere, adhærere). Le mot *âlaya* se trouve dans le Dhammapada (v. 411) dans cette phrase : *yassâlayâ na vijjanti*, que Fausböll rend par : « cui studia non reperiuntur, » et Max Müller par : « he who has no interests[2]; » d'après le commentaire cité par Fausböll, le mot *âlaya*, dans ce passage, est l'équivalent de *taṇhâ* « la soif » (tattha âlayâti taṇhâ). Je pense que dans notre texte *anâlayo* signifie, non pas précisément « l'absence de soif, » mais l'absence d'attachement pour la soif, ou pour l'existence, dont on ne se fait pas une demeure, une habitude. Il est manifeste que le tibétain donne une interprétation tout à fait différente.

Le Mahâvastu ne donne pas les termes *mukti* et *anâlaya*, mais il reproduit *tyâga* et *pratinissarga*, entre lesquels il intercale un synonyme nouveau *prahâṇa* « abandon, » mot assez curieux, dont l'introduction dans cette partie du discours est une sorte d'anticipation sur l'évolution duodécimale, et que nous aurons à rappeler plus tard.

[1] « Tabescere, animo linqui » (Westergaard, *Radices linguæ sanskritæ*). — [2] *Buddhaghosha's parables*, Introduction.

En regard des quatre termes (*câgô*, *patinissaggô*, *mutti*, *anâlayô*), que le pâli ajoute au mot *nirôdha*, les textes purement tibétains en ajoutent six : *spangs-pa* « abandonner » (traduction de *prahâṇa*); — *bor-va* « rejeter; » — *bsal-va* « éloigner, purifier; » — *zad-pa* « faire disparaître; » — *ñé-var-ji-va* « être calme » (traduction de *upaçama*); — *nub-pa* « s'enfoncer, disparaître. » Tout ce qu'on pourrait faire pour identifier chacun de ces termes à quelqu'un de ceux du texte pâli, n'aboutirait jamais qu'à des résultats incertains; nous ne le tenterons pas. Nous ferons seulement remarquer, 1° que, en général, dans tous les textes, les différents termes employés reviennent tous à une même idée fondamentale, la disparition, la destruction de la soif; 2° que le mot *ñé-var-ji-va* (qui pourrait être considéré comme un équivalent de la traduction tibétaine de *anâlayô* dans le Dh. c. pr.) est ce même mot *upaçama* que le Lalitavistara, dans la définition des deux extrêmes, semble remplacer par plusieurs termes, au nombre desquels se trouve *nirôdha*, le nom de la troisième vérité, ce qui établit entre ces deux expressions la commune signification de « cessation, arrêt. » La troisième vérité consiste, en effet, dans l'apaisement complet, la cessation, la suppression de la soif, c'est-à-dire de l'attachement à l'existence.

4. La voie.

Que dire maintenant de la quatrième et dernière vérité? La théorie des quatre vérités n'est venue que

pour expliquer la *voie moyenne*, proclamée dans la première partie du discours. Les trois vérités passent successivement devant nos yeux; nous arrivons à la quatrième vérité, qui est précisément cette *voie moyenne*, autour de laquelle tout le discours semble pivoter, et nous n'en savons pas davantage. Nous apprenons, ce que nous savons déjà, qu'elle se subdivise en huit sections; mais nous ne voyons pas mieux en quoi elle consiste exactement : pour la pénétrer, il faudrait avoir l'explication de ces huit sections. Notre texte ne nous la fournit pas, et par cela même nous sommes dispensé d'aborder ce sujet, qui d'ailleurs serait trop spécial et trop étendu. Renfermons-nous donc dans quelques remarques simples et générales. Le mot *voie*, qui désigne habituellement la quatrième vérité, est en effet donné comme son nom spécial : la quatrième vérité s'appelle « voie à huit branches, » *aṭhangikô maggô* (en pâli). Cependant, lorsqu'on énumère les quatre vérités, lorsqu'on l'oppose aux deux extrêmes, elle n'est jamais appelée que *pratipad* ou *paṭipadâ*. Burnouf n'a peut-être pas suffisamment fait sentir la différence qui existe entre les deux termes [1], et surtout je ne pense pas que *patipadâ* puisse être considéré comme une division du *maggô*. Ce sont deux noms d'une même chose envisagée à des points de vue différents. Ne pourrait-on pas dire que *paṭipadâ* désigne la marche [2], la tendance, l'action, l'effort

[1] *Lotus de la bonne loi*, p. 520 (Appendice V).

[2] Burnouf lui-même incline vers cette explication, *loc. cit.*

de l'homme, tandis que *maggô* désigne la voie qu'il suit, le chemin, l'instrument dont il se sert, le lieu où son action s'exerce? Ce qui est certain, c'est que le mot *maggô* est toujours accompagné de l'épithète *aṭhangikô* «à huit branches,» et *patipadâ,* soit de *majjhimâ* «moyen,» soit de *dukkhanirodhagâminî* «tendant à l'extinction de la douleur.» On voit que cette dernière expression enveloppe à peu près les quatre vérités; il n'y manque que le nom de la deuxième (samudaya), qu'il serait aisé d'ajouter. Cette expression synthétique fait saisir le lien des vérités entre elles, lien rendu sensible d'ailleurs par leur succession et leur dépendance mutuelle. De la douleur on passe à l'origine, de l'origine à la destruction, de la destruction à la voie; mais si l'on prend la voie pour point de départ, on passe de la voie à la destruction, de la destruction à l'origine, de l'origine à la douleur. Burnouf a suffisamment insisté sur cette énumération ascendante et descendante (*anulôma-pratilôma*) qui rappelle celle des quatre castes et des douze Nidâna dont nous parlerons tout à l'heure. D'après la manière dont la question était posée dans nos textes, la voie ou la quatrième vérité étant le point de départ, c'est par elle qu'il aurait fallu commencer pour finir par la douleur; mais on comprend que l'exposé de la théorie ait exigé l'ordre inverse suivi par ces mêmes textes.

Avant de quitter ce sujet, je veux faire une remarque qui me paraît importante. La douleur, à laquelle nos textes assignent pour cause «la soif»

(*tahṇâ*), se trouve être par le fait le douzième terme d'une série de causes et d'effets, dépendant les uns des autres, dont le dernier est la vieillesse, la maladie, la mort, comptés parmi les éléments de la douleur, et la douleur elle-même, qui entre dans l'expression complète de ce dernier terme[1], tandis que le premier est « l'ignorance » (avidyâ). Cette énumération célèbre est connue sous le nom de *Nidâna*. Or, parmi les termes intermédiaires dont elle se compose, il en est plusieurs qui ont été cités précédemment; le deuxième (sanskâra), le troisième (vijñânam), le septième (vêdana), font partie de ces cinq skandhas, qui sont, disent nos textes, la douleur elle-même; bien plus, l'upâdâna, qui résume en lui les cinq skandhâs appelés pancupâdânakkhandhâ, est le neuvième terme du Nidâna, dont le cinquième est le nom de ces six organes des sens (ṣaḍâyâtana), qui, eux aussi, nous dit le quatrième sûtra pâli, sont la douleur tout entière; la « soif » (tṛṣṇâ), cette cause de la douleur d'après nos textes, est le huitième terme de cette énumération, qui a pour dixième terme *bhava* « l'existence, » l'objet que poursuit la « soif, » d'après nos textes. Le onzième terme est *jâti* « la naissance, » le premier élément de la douleur. Deux termes seulement du Nidâna ne se sont point présentés à nous dans l'étude que

[1] Ce douzième terme est dans le Triglotte bouddhique (fol. 15 *a*), *Jarâmaraṇam çôka: paridêvo da: kham daurmanasyam upâyâsa :* ce sont précisément les mots qui commencent la définition de la douleur dans nos textes. Ils sont d'ailleurs très-souvent cités.

nous avons faite, le quatrième (nâmarûpam) « le nom et la forme, » et le sixième (sparça) « le toucher, » et encore serait-il facile de les identifier avec quelqu'une des expressions citées plus haut[1]. Ainsi l'énumération duodécimale du Nidâna ne nous présente guère que des équivalents, soit de la douleur elle-même, soit de la cause de la douleur. Tout cet ensemble peut donc bien être considéré comme identique, soit à la douleur, soit à la cause de la douleur. Le Mahâvaggô du Vinaya pâli le dit positivement dans l'exposé du Nidâna qui ouvre ce livre, et qui précède de quelques feuilles seulement la prédication de Bénarès. Car, après avoir achevé l'énumération, il conclut ainsi : *Evam êtassa kêvalassa dukkhakkhandhassa samudayô hôti* « Telle est la production de cet agrégat de la douleur tout entier. » Et ensuite, voulant démontrer que, pour supprimer le dernier terme, il faut supprimer le premier, ce qui entraîne la suppression successive des suivants, il applique à ce premier élément, en les sous-entendant pour les autres, les expressions mêmes que nos textes appliquent à la troisième vérité, au nirôdha, et il dit : *Avijjâya tvêva asêsavirâganirôdhâ sankhâranirôdhô......* « de l'extinction de l'ignorance (*avidyâ*) obtenue par la suppression complète et absolue de la passion, vient l'extinction du *sânskara*, etc. » Il résulte de ces textes que l'ignorance (avidyâ) est

[1] *Nâmarûpam* renferme le nom du premier skandha « la forme » (rûpa). *Sparça* « le toucher » tient de bien près à *kâya* « le corps, » organe du toucher, et le cinquième des six *âyâtana*.

assimilée de la manière la plus complète à la douleur ou à la cause de la douleur, et cela dans un texte qui renferme la prédication même de Bénarès.

Or, le septième et le huitième sûtra du *Dh. c. pp. vaggô* pâli traitent de l'*avijjâ* (= Sk. *avidyâ*) « l'ignorance, » et de la *vijjâ* (= Sk. *vidyâ*) « science, » qui en est l'opposé. *Avijjâ* « l'ignorance, » disent-ils, c'est le « défaut de connaissance » (ajñânam), quand il s'agit des vérités; de même que *vijjâ* « la science, » c'est « la connaissance, » quand il s'agit de ces mêmes vérités. *Avijjâ* a-t-il bien ici le même sens que dans l'énumération duodécimale du Nidâna? Le rapport étroit qui existe entre l'ignorance (métaphysique) et la douleur, entre la science (métaphysique) et la suppression de la douleur, est-il suffisamment indiqué dans cette définition? Je ne le pense pas. Je sais bien que pour les Hindous, savoir c'est pouvoir; que d'après leurs idées, la science suprême donne un pouvoir illimité, de même que l'ignorance condamne à l'impuissance; et quoique la science appliquée à la vérité absolue ait nécessairement un caractère absolu, il me semble qu'il y a entre l'*avijjâ* et la *vijjâ* définies comme nous venons de le voir, et l'*avidyâ* du Nidâna, une différence à laquelle, du reste, les Bouddhistes ne font peut-être pas grande attention, à cause de l'habitude qu'ils ont de faire rentrer les idées les unes dans les autres, et dont nos textes nous fournissent de nombreux exemples.

Nous avons passé en revue les quatre vérités; nous avons discuté un certain nombre de termes,

parmi lesquels on distingue les noms des vérités accompagnés d'expressions qui sont, ou des équivalents, ou des explicatifs. Malgré l'importance spéciale de quelques-uns de ces termes, les noms des vérités nous apparaissent comme fixés; nos textes ne semblent admettre à cet égard aucune variation. D'où vient donc que nous trouvons dans le Dhammapadam une liste des vérités formée de noms sensiblement différents? Nous lisons, en effet, au vers 191:

Dukkham, dukkhasamuppâdam, dukkhassa atikammam
Ariyan catthangikam maggam dukkhupasamagâminam.

Ne parlons pas de la première vérité, dont le nom est partout le même; mais pour la deuxième, nous avons *samatpâda*, au lieu de *samudaya*. Pour la troisième, le changement est plus considérable : nous avons *dukkhassa atikammam* « l'action d'avoir dépassé la douleur [1]. » Pour la quatrième vérité, il ne reste qu'un seul nom, *maggô*, avec son épithète habituelle; *patipadâ* est supprimé, seulement l'épithète complexe qui l'accompagne subsiste, mais avec une variante, la substitution de *upasama* à *nirôdha*; *upasama* se trouve ainsi le remplaçant de *nirôdha*, puisque l'expression de nos textes est *dukkhanirô-*

[1] Il est à remarquer que cette expression semble presque avoir donné naissance au mot *mya ńan las-hdas-pa*, par lequel les Tibétains rendent le mot *nirvâṇa*; la seule différence est que *mya ńan* rend ordinairement *çôka* « chagrin » et non *dukkha* « douleur; » malgré cela *dukkha-atikammam* pourrait presque passer pour un équivalent, un commentaire de *Nirvâṇa*.

dhagâminî, à laquelle le Dhammapada substitue *dukkhupasamagâminî*. Or, nous avons déjà vu dans les textes tibétains l'expression *ñe-var-ji-va*, traduction de *upaçama*, accompagner le nom de la troisième vérité, et cette même expression remplacée dans le Lalitavistara par plusieurs termes, au nombre desquels se trouvait *nirôdha*. L'équivalence de ces termes se trouve ainsi plusieurs fois constatée; toutefois la substitution de ces équivalents aux expressions officielles dans une nomenclature des vérités ne laisse pas que de surprendre. Au lieu d'être de simples synonymes, les termes employés par le Dhammapada ne seraient-ils pas des termes employés antérieurement à ceux de nos textes, ou plutôt des termes particuliers à une certaine école? J'avoue que cette conclusion ne pourrait être admise sans preuves bien solides; car nos textes, dont quelques-uns au moins doivent être antérieurs au Dhammapada, réfléchissent sans aucun doute la tradition la plus ancienne, et leur unanimité dépose en faveur des expressions universellement admises. Néanmoins, à eux quatre, ils ne représentent d'une manière certaine que quatre écoles. Qui sait si le vers 191 du Dhammapada n'en représenterait pas une cinquième? Je ne voudrais pas l'affirmer, et il importe d'être très-réservé sur cette grave question; dans tous les cas, il faut noter la divergence que présente un texte aussi important que le Dhammapadam, aussi ancien surtout, moins peut-être par sa forme actuelle que par les éléments dont il est composé.

III. ÉVOLUTION DUODÉCIMALE DES VÉRITÉS.

Après avoir dénombré et caractérisé les vérités, le Dh. c. pr. les reprend une à une, pour faire connaître les opérations intellectuelles qui s'y appliquent. Cette partie, que les textes tibétains font ressortir par la place qu'ils lui assignent, porte le nom de *triparivartam dvâdaçâkâram* «la triple révolution sous douze faces.» On verra plus tard la nature de cette arithmétique; étudions d'abord le côté psychologique.

Le premier acte intellectuel que requiert la possession des vérités, c'est l'affirmation de leur existence, de leur réalité. Cette affirmation, le Dh. c. pr. pâli l'exprime de la façon la plus simple, à l'aide du mot *iti;* mais les textes tibétains, suivis en cela par le Mahâvastu et le Lalitavistara, la renforcent par l'expression *yôniço manasikârât* «en la fixant correctement dans l'esprit.» L'expression *yôniço* a exercé les indianistes [1]; comme elle est dérivée de *yôni* «lieu d'origine, matrice,» je traduis : «conformément au type original, primordial, à la réalité.» Les textes tibétains la rendent par *ts'ul* [2] *bjin* «selon la morale, ou selon la règle;» ce qui semble être une traduction par à peu près. On a droit de s'étonner que

[1] Voyez la note de M. Max Müller, *Buddhaghosha's parables*, Introduction, art. 326 du Dhammapadam.

[2] *Ts'ul*, renforcé par *khrims*, exprime la moralité, et traduit *çila;* ce mot désigne la règle, ce qui est en vertu d'une règle, ce qui doit être, le droit.

l'expression *yonisô manasikârât*, forte et expressive, très-opportune d'ailleurs dans le passage qui nous occupe, manque au texte pâli, car elle se rencontre très-fréquemment dans les textes du Bouddhisme méridional. Non content de cette expression, le Lalitavistara en ajoute une autre, *bahulîkârât*, qui indique l'intensité ou le redoublement de l'effort, mais que les autres textes ne donnent pas. Enfin, il est une troisième expression que les textes tibétains purs sont les seuls à employer, la répétant avec chacune des vérités; c'est : *mṅon-par çés-pa*. Comme elle exprime une connaissance parfaite, elle n'aurait rien de remarquable, si par ses éléments elle ne répondait exactement au sanskrit *abhijñâ*. Or, *abhijñâ*, on le sait, désigne la connaissance surnaturelle; il figure dans la première partie du Dh. c. pr. parmi les résultats qu'obtient l'homme qui suit la voie du milieu. Il n'est pas étonnant qu'on applique à la connaissance la plus élevée, à celle qui implique la possession de la connaissance surnaturelle, le nom même de cette connaissance; seulement les textes tibétains seuls nous offrent un exemple de ce raffinement.

Mais s'il est un acte, une énergie intellectuelle, ap plicable en commun à toutes les vérités sans distinction, il en est aussi un spécial pour chacune d'elles; c'est-à-dire qu'il y a en tout quatre actes de l'esprit respectivement applicables aux vérités. Ainsi la *douleur* veut être « connue à fond » (*pari-jñâ*); — l'*origine* veut être « évitée » (*pra-hâ*); — l'*extinction* veut être « manifestée » (*sâxât-kr̥*); — la *voie* veut être « mé-

ditée » (*bhâvaya*). Ces expressions et cette correspondance de termes ne sont pas mal imaginées; je ne sais pourtant pas si elles ont une bien grande portée. Ainsi l'expression *pra-hâ* « abandonner, éviter, » qui désigne l'acte applicable à la deuxième vérité, n'est qu'une doublure de la troisième vérité; et cela est si vrai, que nous avons vu, dans le Mahâvastu, le mot *prahâṇa* (voir plus haut, p. 255), dérivé de *prahâ*, cité parmi les noms de la troisième vérité, comme un équivalent de *nirôdha;* l'expression *sâxât-kṛ* « manifester, faire apparaître, » appliquée au *nirôdha*, c'est-à-dire à un acte consistant à faire disparaître quelque chose, produit l'effet d'une sorte de logomachie ou de jeu de mots. Enfin, la quatrième expression, la « méditation, » appliquée à la partie de la théorie qui touche de plus près à la pratique (*patipadâ* « la marche, l'activité »), ne paraît pas être d'une parfaite exactitude; cependant je ne suis pas sûr que le sens de « méditation, » universellement attribué à *bhâvanâ*, soit pleinement justifié. Ce sens est aussi celui que les dictionnaires tibétains assignent à bs*gom-pa*, qui en est la traduction. Mais *bhâvayâmi* signifie proprement « produire, faire exister. » La méditation étant le grand moyen de faire exister les choses d'un ordre supérieur, on conçoit que le sens de « méditer » se soit ajouté à celui de « faire exister. » Celui-ci, cependant, est le sens vrai, fondamental, essentiel [1]. Mais alors il rentre à peu près

[1] A l'appui de cette observation, je ferai remarquer que la traduction birmane rend notre expression par *pvâ-cé* « rendre large,

dans l'idée exprimée par l'expression *sâxât-kṛ*, appliquée à la troisième vérité. Examinées de près, ces expressions paraissent, ou contradictoires, ou pléonastiques, ou insignifiantes.

Quoi qu'il en soit, nous avons, d'un côté, les quatre vérités; de l'autre, quatre actes intellectuels ou moraux qui y correspondent, en tout huit termes. Cela n'était-il donc pas suffisant? Non, il en a fallu douze; — et comment les a-t-on obtenus? — En distinguant dans les actes la nécessité de l'accomplissement, puis la réalisation. Ainsi l'on a dit : 1° la douleur existe; 2° il faut la connaître à fond; 3° la voilà connue à fond; et de même pour les autres vérités. Cet ordre a été suivi dans le Dh. c. pr. pâli seul. Les autres textes ont adopté une disposition différente qui consiste à énumérer les quatre vérités, puis les quatre actes qui leur correspondent, présentés comme obligatoires, et enfin les mêmes présentés comme accomplis. D'après le premier système, on a quatre séries de trois termes; d'après le

agrandir, développer. » Elle traduit en effet *bhâvêtabbam* par *pvâ-cé-ap*, et *bhâvitam* par *pvâ-cé-pri*. *Ap* et *pri* expriment respectivement le participe d'obligation et le participe passé : *cé* est le causal; *pvâ*, écrit comme dans le manuscrit, signifie « avoir une large bouche, ou une large ouverture. » *Pvâ*, avec l'accent, signifie : « croître, augmenter en nombre ou en grandeur. » La traduction birmane que je cite ici, et que j'aurai d'autres occasions d'invoquer, se trouve dans le fragment d'un manuscrit pâli-birman du Mahâvaggô, fragment très-incomplet qui existe à la Bibliothèque nationale. La prédication de Bénarès n'y est pas représentée dans son entier; il y manque malheureusement une feuille qui contient la définition des vérités ou la deuxième partie du discours.

deuxième, trois séries de quatre termes; mais les douze termes qui résultent de ces deux combinaisons sont toujours les mêmes, et il n'y a entre l'un et l'autre système qu'une simple différence d'arrangement. On peut dono dresser le tableau suivant, dans lequel nous faisons entrer les douze termes sous la forme sanskrite, sans ajouter de traduction, vu le peu d'espace dont nous pouvons disposer :

	1.	2.	3.	4.
1.	du:kha,	samudaya,	nirôdha,	pratipadâ. (ou mârga).
2.	parijñêya,	prahâtavya,	sâxât kartavya,	bhâvayitavya.
3.	parijñâta,	prahîṇa,	sâxât kṛta,	bhâvita.

Si l'on énumère les termes en suivant les colonnes verticales, on se conforme à l'ordre du Dh. c. pr. pâli; si on les énumère suivant les lignes horizontales, on se conforme à celui des textes tibétains, du Mahâvastu et du Lalitavistara.

Voilà cette fameuse théorie de l'évolution duodécimale pour laquelle nos textes réservent leurs éloges les plus hyperboliques, à laquelle ils attribuent d'une manière toute spéciale les effets les plus puissants. C'est en découvrant cette admirable arithmétique que le Buddha trouva «l'œil, la connaissance, la connaissance supérieure, la science, la lumière,» termes auxquels le Mahâvastu et le Lalitavistara en ajoutent encore deux, *bhûri* et *médhâ*, qui désignent l'intelligence et la sagacité. Je renonce à étudier un à un, en eux-mêmes, et dans les tra-

ductions tibétaines, les termes de cette énumération; je veux seulement dire un mot de deux d'entre eux, du mot *vijjâ* « science, » pour faire remarquer que c'est celui qui est le sujet du huitième sûtra du Dh. c. pp. vaggô pâli, et du mot *âlôka*, le dernier de l'énumération, diversement rendu en tibétain. Les traductions du Dh. c. pr. et du Lalitavistara disent l'une et l'autre *snań-va* « lumière; » mais les textes tibétains emploient r*togs* « raisonnement, » ce qui donnerait à penser que le mot du texte original inconnu pouvait n'être pas *âlôka;* mais cela est peu probable. L'accord des textes sur le reste de l'énumération ne permet pas d'admettre une variante sur ce point, et l'on comprend sans difficulté une divergence d'interprétation; les idées de lumière et de raisonnement se rencontrant dans celle de « vue, » qui paraît être le sens propre du mot *âlôka*[1].

L'énumération à laquelle nous venons de consacrer quelques lignes est répétée à chaque affirmation du texte, c'est-à-dire douze fois; elle est suivie d'une sorte de conclusion que l'on peut considérer comme

[1] Un texte du *Paṭisambhida* (le XII° ouvrage, selon Turnour, du *khuddaka-nikâya*), intitulé *Dhammacakkappavattana-kathá*, sorte de commentaire ou d'amplification des principaux termes de la prédication de Bénarès, met en présence *âloka* « vue » et *obhâso* « lumière. » *Obhâso* est le mot pâli qui correspondrait au tibétain *snań*-va : on voit que les deux termes *âloka-obhaso* étant corrélatifs, *âloka* doit signifier « la vue, » et les deux termes concordent avec le mot *cakkhu* « œil, » répété aussi sonvent qu'eux. Il est évident que l'œil, la vue, et la lumière dont il s'agit, sont intellectuels, et que, par conséquent, le tibétain r*togs* « raisonnement » peut fort bien désigner cette « vue » de l'esprit.

une quatrième partie du discours, mais qui se rattache expressément à la troisième; nous lui consacrerons néanmoins un paragraphe spécial.

§ 2. EFFETS DE L'ÉVOLUTION DUODÉCIMALE.

Aussi longtemps que Çâkyamuni (lui-même l'affirme hautement) n'avait point connu cette évolution duodécimale, il ne pouvait se vanter d'être un Buddha; mais, du jour où il la connut, il put se faire gloire de ce titre. Cette double déclaration nécessite quelques remarques, soit que l'on compare le pâli à sa traduction tibétaine, soit qu'on les compare l'un et l'autre aux textes tibétains purs et à ceux du Mahâvastu et du Lalitavistara. Ainsi la traduction tibétaine est inintelligible dans la première partie; on n'y trouve pas la négation qu'elle doit renfermer; on y trouve par contre des propositions qui ne sont pas dans le texte et dont on ne peut justifier la présence. Nous n'insisterons pas sur ce point, qui exigerait une discussion trop minutieuse, et nous passons à la deuxième partie qui, elle, est fort intelligible; la phrase tibétaine y est très-régulièrement construite; mais elle offre avec le texte des divergences remarquables. Ainsi le Buddha dit: *akuppâ mê vimutti* « ma délivrance est assurée, inébranlable. » Ce mot *akuppâ* se retrouve dans les textes sanskrits sous la forme régulière *akôpyâ*, que le Lalitavistara rend en tibétain par *ma-khrugs-pa*. Or le Dh. c. pr. le rend d'une tout autre manière par *sṅar-med-pa* « qui n'a pas de précédent, » traduc-

tion évidente, non de *akuppâ*, qui est dans le texte, mais de *apuppâ* ou *apubbâ* (= sk. *a-pûrvâ* « sans précédent »). On doit donc admettre une variante du texte; car comment pourrait-on croire à une confusion entre *akuppâ* et *apubbâ*, très-naturelle chez un simple copiste, mais de laquelle les traducteurs dont nous étudions l'œuvre ne pouvaient se rendre coupables? Cependant aucune trace de cette variante n'existe nulle part ailleurs que dans la traduction tibétaine [1]; on ne peut donc en affirmer l'existence.

Le Buddha, continuant à parler, dit : « C'est là ma dernière naissance; il n'y a pas désormais pour moi de (nouvelle) existence. » (*Ayam antimâ jâti natthidâni bhavôti.*) La traduction tibétaine dit la même chose, mais en de tout autres termes; elle s'exprime ainsi : *vdag-ni* « moi, certes, » *lhag-ma ˜med-par* « sans qu'il reste rien, » *yaṅ* « assurément, » *srid-pa len-pa-med-par* « de manière à ne pas prendre d'existence, » *mya-ṅan las 'das-sô* « je suis entré dans le Nirvâṇa. » C'est évidemment là, non une traduction, mais un commentaire, un bon commentaire, à la vérité; car être affranchi du renouvellement de l'existence, c'est être effectivement dans le Nirvâṇa; mais là n'est pas la question. Quelle est l'origine de cette phrase? Est-elle empruntée à un commentaire pâli? Est-elle l'œuvre du traducteur lui-même? ou trahit-elle une variante du texte? Il est difficile de s'arrêter à cette

[1] La traduction birmane emploie deux expressions : « qui ne peut être combattu, qui ne peut être détruit; » elle confirme ainsi la leçon reçue du texte pâli; mais il n'en pouvait être autrement.

dernière hypothèse, quoiqu'elle semble au premier abord la plus plausible; déjà pour le mot *akuppâ*, qui paraît se prêter si facilement à une différence de lecture, nous n'avons pu l'admettre; l'unanimité des textes nous le défendait; car ces textes, qui diffèrent les uns des autres sur tant de points, ne peuvent concorder que sur une lecture universellement et anciennement admise. D'un autre côté, il est difficile de croire que le traducteur ait pris sur lui d'exprimer des vues personnelles; le plus vraisemblable est donc qu'il a adopté des explications ou reflété des discussions qui avaient cours de son temps, et dont une étude plus approfondie de la littérature bouddhique du sud permettra peut-être de retrouver la trace.

Parmi les termes qui se trouvent dans la portion correspondante des textes tibétains, deux seulement méritent d'être notés : *ńes-par-'byung-va* et *mi-ldan-pa.* Le premier, qui signifie « exister, apparaître véritablement, » est, d'après le dictionnaire tibétain-sanskrit, la traduction de *niryânam, nissaraṇam;* la correspondance avec *nissaraṇam* est d'ailleurs positivement établie par le Triglotte bouddhique. Ce terme désigne donc « la sortie hors des liens du monde, » et n'est qu'un autre nom de la délivrance parfaite et absolue; le deuxième, qui d'après le même dictionnaire correspond à *ayôga* « sans attachement, » signifie, à la lettre, « qui ne possède pas; » il exprime le renoncement, le détachement complet. Pour en finir avec cette partie de nos textes, nous

traduirons, sans les commenter, laissant au lecteur le soin de faire la comparaison, les expressions du Lalitavistara : « la naissance est vieillie pour moi, j'ai revêtu la pureté, j'ai fait ce que j'avais à faire, je ne connais pas d'autre naissance que celle-ci[1]. » Cette phrase, qui reproduit le mouvement, sinon les termes, de la phrase pâlie, manque entièrement dans le Mahâvastu; il se borne à cette déclaration qui se retrouve tout entière dans le Lalitavistara, et dans le Dh. c. pr. par quelques-unes seulement de leurs expressions : « Pour moi, la délivrance complète qui vient de la pensée est inébranlable, la délivrance complète qui vient de la haute science s'est manifestée[2]. »

§ 3. PHASES DE L'ÉVOLUTION DUODÉCIMALE.

Tous ces priviléges, l'affranchissement de la renaissance, la délivrance parfaite, la Bôdhi, sont donnés dans nos textes comme résultant non-seulement de la découverte et de la possession des quatre vérités, mais encore, mais surtout, mais spécialement de l'évolution duodécimale de ces mêmes vérités. Une place importante est donc assignée à cette énumération, et voilà pourquoi, dans les textes tibétains purs, cette place devient si grande que les autres parties du discours y sont comme annulées. Le préambule sur les extrêmes et la voie du milieu

[1] *Jîrṇâ mê jâtir | uṣitam brahmacaryam | kṛtam karaṇîyam ‖ nâparam asmâd bhavam prajânâmi ‖*

[2] *Akopyâ mê cêtôvimukti : prajñâvimukti : sâxâtkṛtâ ‖*

y devient une allocution à part, un enseignement préparatoire à celui de l'évolution duodécimale; la théorie des quatre vérités vient à la suite de cette évolution comme un épilogue, et encore en reproduit-elle les termes, ce qui fait qu'elle en est comme écrasée. Tout l'intérêt se concentre donc sur l'évolution duodécimale, discours unique, manifestation complète de la science du Buddha, en sorte que dans l'extrait qui a servi à former le Dharma-cakra-sûtra du XXVI[e] volume du *Mdô*, on ne retrouve que cette partie, et que le sûtra se réduit à elle seule. Il faut d'autant moins s'en étonner, que les textes pâlis nous présentent quelque chose d'analogue. Le second sûtra du *Dh. c. pr. vaggô*, intimement uni au premier, puisque tous les deux portent un titre unique : « Deux discours prononcés par le Tathâgata, » n'est autre chose que la troisième partie du premier sûtra, c'est-à-dire l'évolution duodécimale reproduite dans les mêmes termes, avec cette seule différence que l'auteur, au lieu de s'appliquer à lui-même la possession des douze avantages qu'il énumère, l'attribue aux Tathâgatas, aux Buddhas antérieurs, et cette donnée enchérit sur celle des textes tibétains, en ce qu'elle nous rejette dans la théorie de la succession indéfinie des Buddhas. Peut-être serait-ce ici le lieu d'examiner si cette considération et d'autres qu'on pourrait invoquer ne nous autoriseraient pas à regarder les neuf autres sûtras pâlis comme postérieurs au premier; mais ce serait une question trop vaste; je me borne à la poser, et

je retiens seulement de la circonstance qui l'a provoquée le fait que, dans les textes pâlis, une place à part a été accordée à l'évolution duodécimale sous une forme à peine dissemblable de celle qu'elle a dans le discours principal, et que par conséquent dans le texte pâli, comme dans le texte tibétain pur, il y a tendance à l'isoler, tout en la maintenant dans le discours principal.

Au demeurant, tous les textes sont d'accord pour nous représenter l'évolution duodécimale comme partie intégrante, comme partie essentielle de la première prédication du Buddha. Comment s'inscrire en faux contre une pareille unanimité, et que dire contre elle, sinon que, selon toutes les vraisemblances, c'est la partie sur laquelle l'altération volontaire et préméditée, l'arrangement arbitraire et conventionnel a dû particulièrement s'exercer? Si je veux me représenter ce qu'a pu être dans le principe l'enseignement des quatre vérités, j'admets volontiers huit termes, comprenant les quatre vérités d'une part, les quatre actes qui leur sont applicables de l'autre; mais douze termes, et surtout douze termes obtenus par l'artifice que nous avons décrit, je ne puis les admettre, je ne puis voir là une des formes primitives de l'enseignement; et si les textes me fournissaient, je ne dis pas la preuve, mais l'indice d'une progression dans la marche de cette théorie, qui aboutit à la combinaison de douze termes, je le saisirais avec empressement; mais je n'en ai pas découvert. A la vérité, le Dh. c. pr. ti-

bétain paraît en fournir un, qui, tout trompeur qu'il est, n'en est pas moins digne de remarque. On n'y trouve, en effet, que ces huit termes, qui, suivant moi, doivent avoir été la base de l'évolution duodécimale. Après l'énoncé de chaque vérité, cette traduction ajoute l'*obligation* de l'acte qui y correspond, sans parler de l'*accomplissement* de cet acte; ainsi elle dit : « la douleur existe; — il faut la connaître. — L'origine existe; — il faut l'éviter, etc. » sans ajouter : « elle est connue, — elle est évitée, etc. » — Si la mention de la « triple évolution sous douze formes » ne venait bientôt nous avertir que, lorsque cette traduction fut faite, l'évolution duodécimale était parfaitement connue, on serait tenté de croire à l'existence d'un texte où elle ne figurait pas. Aussi devons-nous conclure à une simple omission, mais à une omission qu'on a peine à s'expliquer, car elle est répétée quatre fois.

Néanmoins ce qui, en l'absence de preuves émanant de textes formels, permet de croire que la théorie de l'évolution duodécimale a dû être arrêtée à une époque relativement tardive, c'est qu'il y a eu plusieurs théories de ce genre: le Triglotte bouddhique nous en présente une qui repose sur le nombre seize, et a pour titre : « Noms des seize formes des quatre vérités[1]. » Nous ne voulons pas nous appesantir sur cet arrangement systématique de noms,

[1] *Buddhistische Triglotte*, tit. XXIII, feuille 15. Le mot que je rends par « formes » (*rnam-pa*) est celui qui répond à *âkâra* dans le nom de l'évolution duodécimale du Dh. c. pr.

lequel diffère de l'évolution duodécimale, non-seulement par le nombre qui lui sert de base, mais encore par les éléments qui le constituent : il se rapproche bien davantage de la théorie même des vérités, car il est uniquement composé de synonymes de chacune d'elles. Et puisque nous avons eu l'occasion de le citer, nous ne pouvons passer outre sans signaler l'interversion de termes qui s'y rencontre. En distribuant les termes de l'énumération sur quatre lignes, dont chacune commence par le nom de l'une des vérités, on obtient le tableau suivant :

Da:kham	anityam	çunyam	anâtmakam [1] hêtu.
Samudaya:	prabhava :	pratyaya :	
Nirôdha:	çânta :	praṇîta :	nissaraṇam [2].
Mârga:	nyâya :	pratipatti	naityânikam.

Il saute aux yeux que *hêta* est déplacé et doit venir après *samudaya*, ce qui résulte et du sens de ce mot et du nombre des termes de chaque ligne ; car, pour que chacune ait les quatre auxquels elle a droit, il faut bien que *hêtu* passe dans la seconde.

[1] M. Bastian (*Reisen in Siam*, p. 366) cite, d'après les autorités siamoises, *anitshang*, *dukkhang*, *anattang*, comme « les trois signes » (*phra trai laksana*) ; il y a dans le Triglotte bouddhique (fol. 20) une énumération donnée sous ce titre, mais qui n'a rien de commun avec celle de Bastian ; celle-ci, au contraire, reproduit les termes 1, 2, 4, de notre énumération de seize termes.

[2] *Nissaraṇam*, écrit *niparaṇam* dans le Triglotte, est rendu par *ńes-par-'byung-va*, le terme dont il a été question plus haut (voyez p. 272) ; il est donné ici comme l'équivalent de *nirôdha*, la troisième vérité.

Si pourtant on le regardait comme étant à sa place, on admettrait en même temps qu'il est ici le nom de la deuxième vérité, *samudaya* n'étant plus qu'un synonyme; mais cela n'est pas probable [1].

L'énumération que nous venons de citer est très-modeste ; mais on pense bien qu'une fois entrés dans cette voie, les Bouddhistes ont dû aller loin. Dans le colossal sûtra intitulé *Buddhâvatansaka*, qui forme une des grandes divisions du Kandjour (le *Phal-chen*), et occupe six volumes, il y a un chapitre, le treizième, intitulé *'Phags-pai vden-pa* « La vérité sublime, » et qui n'est qu'une série d'énumérations des vérités, accompagnées de synonymes ou de termes équivalents. Il commence ainsi :

Ensuite le grand Bodhisattva Manjuçri parla ainsi à ces Bodhisattvas : Fils du Jina, voici ce qu'on appelle la sublime vérité de la douleur. Elle renferme, au sein des régions inépuisables du monde, — l'existence; — le dommage; — l'inégalité du sort; — la pensée; — la production (des actes); — les dispositions criminelles; — la racine (*ou* cause) du lieu [2]; — l'assurance qui n'hésite point; — la prison des ulcères [3]; — la conduite enfantine.

[1] Dans la célèbre formule *yê dharmâ..... Hêtu* « cause » est opposé à *nirôdha* « destruction. » D'ailleurs nous avons vu l'expression *samutpâda*, très-semblable, il est vrai, à *samudaya*, employée comme un des noms de la deuxième vérité. On pourrait donc fort bien admettre que *Hêtu* aurait désigné la deuxième vérité; mais à quelle époque? et sous quelle influence? Nous ne saurions le dire, et le Triglotte bouddhique n'est pas un texte assez irréprochable pour que, dans le doute, on puisse se reposer sur lui.

[2] La fatalité qui enchaîne un être dans un lieu déterminé (?).

[3] Le corps (?).

Il y a ensuite, pour chacune des autres vérités, un article semblable, renfermant aussi dix termes. La série finie, il en recommence une nouvelle, divisée en quatre articles, également de dix termes chacun. Or, ces séries sont au nombre de douze, ce qui donne un total de douze fois quarante, soit quatre cent quatre-vingts termes, nombre obtenu par les facteurs $4 \times 10 \times 12$. Il n'est pas douteux qu'il y a là un souvenir de l'évolution duodécimale de la prédication de Bénarès. Mais, si nous devons admettre que cette évolution a pu servir de type aux énumérations plus développées qui l'ont suivie, il ne s'ensuit pas qu'elle soit elle-même la première de toutes et que rien ne l'ait précédée. Il nous semble donc naturel de supposer que l'énumération, réduite d'abord à quatre termes, les noms mêmes des vérités, portée ensuite à huit par la combinaison des vérités avec les actes qui leur correspondent, est enfin arrivée au nombre de douze par un doublement effectué sur les quatre nouveaux termes. Mais nous n'avons, en faveur de cette gradation, que la vraisemblance et des conjectures. Les textes nous présentent la théorie de l'évolution duodécimale comme née en même temps que les deux autres dont se compose la prédication de Bénarès.

§ 4. DE LA DIVISION EN TROIS DISCOURS.

C'est ici que nous avons à étudier les différences de nos textes au sujet des relations qu'ont entre elles les diverses parties de cette prédication célèbre.

Qui reproduit le mieux, à cet égard, la forme première? les trois écoles qui donnent un seul discours, ou l'école unique qui en donne trois? Y a-t-il eu un seul discours, découpé plus tard en trois? Y a-t-il eu trois discours primitifs, ultérieurement réunis en un seul? Il nous semble plus naturel de croire qu'il y en a eu trois, et que les textes tibétains, en isolant, en mettant à part l'enseignement relatif aux deux extrêmes et à la voie du milieu, de manière à présenter l'enseignement des vérités comme postérieur, sont dans la vérité morale, d'où nous pouvons conclure qu'ils sont dans la vérité historique. C'est aussi à bon droit, sans doute, qu'ils séparent de l'enseignement des vérités elles-mêmes celui de leur évolution duodécimale; mais ici je fais une réserve; l'ordre adopté par ces textes, dans le but évident de donner à l'évolution duodécimale une importance capitale, doit être le résultat de remaniements postérieurs. Logiquement, et je puis dire historiquement, c'est la définition et l'explication des vérités qui doit venir en premier lieu, l'évolution duodécimale doit suivre, et même, si les réflexions que nous avons présentées ci-dessus sont justes, suivre à un assez grand intervalle. Que les textes aient généralement réuni bout à bout ces diverses parties, on le comprend sans peine; c'est à la critique de se tenir en éveil, et de rétablir l'état primitif. Nous croyons donc que les textes pâli et sanskrit ont supprimé à tort les intermédiaires, ou, si l'on veut, les intervalles, mais conservé l'ordre

naturel et historique; que le texte tibétain a dénaturé cet ordre, mais en conservant les intervalles. Nous admettons les divisions, ou, pour mieux dire, les séparations indiquées par le texte tibétain, mais en maintenant l'ordre de succession adopté par le texte pâli, et suivi par le Mahâvastu et le Lalitavistara.

§ 5. DU NOM DONNÉ À LA PRÉDICATION DE BÉNARÈS.

Maintenant, il ne reste plus qu'à nous poser une question. D'où vient le nom de « Roue de la loi, » qui est celui du sûtra, et à quoi s'applique-t-il? D'après les textes tibétains, ce serait à l'évolution duodécimale. « Parce que Bhagavat, disent-ils, a fait tourner en trois fois et sous douze faces la roue de la loi, à cause de cela, cette exposition de la loi a pris le nom de « mise en mouvement de la roue de la loi. » La déclaration est formelle; mais le texte pâli est loin d'être aussi catégorique. Le titre Dharma-cakra-pravartanam y est celui de toute une collection de sûtras. Il est cependant certain qu'il reçoit une application plus restreinte dans le premier sûtra, où nous lisons après les derniers mots du discours : « Quand Bhagavat eut ainsi fait tourner la roue de la loi..... (*Evam pavattité Bhagavatâ dhammacakké*[1]). » Or cette expression paraît s'appli-

[1] Le commentaire ne s'attache pas à expliquer le terme *Dhammacakkam*, et répète souvent *Dhammacakkhu* « l'œil de la loi, » comme s'il établissait entre les deux mots une sorte de rapprochement. — Le *Dhammacakkakathâ* du *Paṭisambhida* renferme un assez long dé-

quer à la prédication tout entière, et, par conséquent, d'une manière égale à toutes les parties qui la composent : rien n'indique qu'elle fasse plus spécialement allusion à l'une d'entre elles, rien, si ce n'est, d'une part, l'importance exagérée accordée à l'évolution duodécimale, et qu'on ne peut méconnaître; d'autre part, l'analogie des termes *pavattitam* (*dharma*) *cakkam* avec le nom de cette évolution *ti-parivattam*..... qui peuvent se prêter à un rapprochement plausible. Néanmoins le rapport n'est nullement certain; la déclaration des textes tibétains n'est pas une autorité suffisante, car elle procède de la même pensée qui a donné une place éminente à l'évolution duodécimale, et a interverti pour cela, du moins je le pense, l'ordre naturel du discours. Ce rapport ne s'impose donc pas à l'esprit, et il nous est permis de chercher de ce terme « la roue de la loi » une autre explication. Or, puisque la connaissance des quatre vérités a le privilége d'arrêter « la roue » de la transmigration, le *sansâra-cakra*, la « roue de la loi » (*Dharma-cakra*) ne serait-elle pas

veloppement sur le *Dhammacakka*, mais n'explique pas l'origine du nom; il ne paraît voir dans l'expression *Dhammacakkam pavattetum* que le sens de « prêcher la loi. » Cet article commence ainsi : *Dhammacakkanti kenaṭṭhéna dhammacakkam* ‖ *Dhammanca pavatteti cakkancâti dhammacakkam* ‖ *cakkam pavatteti dhammancâti dhammacakkam* ‖ *Dhammena pavatteti dhammacakkam* ‖ *Dhammacariyâya pavatteti dhammacakkam*..... « Dans quel sens dit-on « roue de la loi? » — Il met la loi en mouvement et la roue : c'est la roue de la loi; — il met la roue en mouvement et la loi : c'est la roue de la loi; — par la loi il met en mouvement la roue de la loi; — en vue de la pratique de la loi, il met en mouvement la roue de la loi..... »

une formule servant uniquement à marquer une opposition en même temps qu'un rapport, à dénoter le mouvement d'une roue se substituant à celui d'une autre, ou l'annulant? Je crois trouver une confirmation, non pas explicite, assurément, mais cependant sensible, de cette manière de voir, dans un petit sûtra du Kandjour, très-bref, et qu'il me semble opportun de citer ici. D'après les remarques que nous a suggérées la comparaison de la fin du XXX[e] volume du *M*do avec d'autres portions de la collection et notamment le XXVI[e] volume, notre sûtra, qui fait partie de ce volume, appartiendrait en propre à la littérature tibétaine : toutefois j'ai la confiance qu'on le découvrira dans la littérature pâlie, ou que cette littérature en possède un qui doit en différer fort peu. Mais en attendant la vérification de ce fait, je donne ici la traduction du sûtra du Kandjour :

En langue de l'Inde : *Arya-catu-satya-sûtra.* En langue de Bod : *'Phags-pa vden-pa vji-i mdo.* Sûtra des quatre vérités sublimes.

Adoration à tous les Buddhas et Bodhisattvas.

Voici le discours que j'ai entendu une fois. — Bhagavat se trouvait sur le soir avec une grande assemblée de Bhixus entre la ville de Pâṭaliputra [1] et Râjagṛha, à la résidence royale de la forêt de bambous [2] (*Nâlada*).

[1] *Dmar-bu-can.* Ordinairement on dit : *skya-snar-can.*

[2] *Od-mai dbyug-pa-can;* le Brahmajâla-sûtra porte : *od-mai lcug-phran;* ce sont deux variantes du même nom (*lcug* et *dbyug* ne sont peut-être que deux formes du même mot); elles doivent traduire le

Puis Bhagavat dit aux Bhixus : Bhixus, moi et vous, tant que nous n'avions pas par nous-mêmes connu, vu, reçu intérieurement, et raisonné point par point les quatre vérités sublimes, nous tournions en courant dans le long chemin d'ici-bas.

Quelles sont ces quatre vérités? — Moi et vous, tant que nous n'avions pas par nous-mêmes connu, vu, reçu intérieurement et raisonné point par point la sublime vérité de la DOULEUR, nous tournions en courant dans le long chemin d'ici-bas. — Moi et vous, tant que nous n'avions pas vu, etc. l'ORIGINE de la douleur, cette vérité sublime, nous tournions en courant dans le long chemin d'ici-bas. — Moi et vous, tant que nous n'avions pas vu, etc. l'EMPÊCHEMENT de la douleur, cette vérité sublime, nous tournions en courant dans le long chemin d'ici-bas. — Moi et vous, tant que nous n'avions pas vu, etc.... la sublime vérité, la VOIE qui tend à l'extinction de la douleur, nous tournions en courant dans le long chemin d'ici-bas.

Bhixus, j'ai réglé et ordonné point par point mon jugement d'après la vérité sublime de la DOULEUR; j'ai retranché la soif de l'existence; j'ai anéanti la naissance circulaire : maintenant donc, il n'y a plus (pour moi) de nouvelle existence. — J'ai réglé et ordonné point par point mon jugement d'après cette vérité sublime, l'ORIGINE de la douleur, etc.

nom célèbre *Nâlada*. Dans l'*Avadâna-çataka*, il est question d'un personnage de ce nom; le tibétain l'appelle *'dam-bu sbyin-gyi-bu* « fils de celui qui donne des roseaux. » Malgré les variantes (qui mériteraient une discussion plus complète), les noms d'homme et de lieu se correspondent, et assignent à *nâlada* le sens de « fournissant des bambous ou des roseaux. » Hiouen-thsang donne à ce mot une autre explication, fondée sur l'insertion d'une nasale (*nâlanda*), et la décomposition du mot en *na-alam-da* « qui ne donne pas assez. » (*Vie et voyages de Hiouen-thsang*, p. 149.)

Le début de ce sûtra coïncide avec celui du *Brahmajâla;* les circonstances de temps et de lieu sont les mêmes; mais pour chaque expression il y a une variante.

il n'y a plus pour moi de nouvelle existence. — J'ai réglé et ordonné point par point mon jugement, selon cette vérité sublime, l'EXTINCTION de la douleur, etc..... il n'y a plus pour moi de nouvelle existence[1]. — J'ai réglé et ordonné point par point mon jugement, selon cette vérité sublime, la VOIE qui tend à l'extinction de la douleur, etc..... il n'y a plus pour moi de nouvelle existence.

Ainsi parla Bhagavat. Quand le Sugata eut prononcé ce discours, le maître fit entendre cet autre discours :

Moi et vous, aussi longtemps que par nous-mêmes
nous n'avions pas vu (face à face)
les quatre vérités sublimes,
nous tournions dans le long chemin; —
Mais après avoir vu ces vérités,
grâce à la suppression de la soif de l'existence,
grâce à l'anéantissement de la naissance circulaire,
il n'y a plus maintenant d'autre existence.

Ainsi parla Bhagavat, et les Bhixus, s'étant réjouis, louèrent hautement l'exposé fait par Bhagavat. — Fin du sûtra des quatre vérités sublimes. (*Mdo*, XXVI, n° 13, fol. 267-268.)

Ce sûtra aurait été prononcé au même lieu que le célèbre Brahmajâla, et comme il est probablement extrait d'un récit plus étendu, on pourrait croire qu'il provient du Brahmajâla; mais cela n'est pas, et le Brahmajâla-sûtra, d'ailleurs, ne parle pas des vérités; je me borne donc à noter cette simple coïncidence, et je passe au rapport que notre sûtra présente avec la prédication de Bénarès. Sans parler de l'identité du sujet qui est évidente, je signale deux traits remarquables : 1° la rencontre de plusieurs

[1] Cette phrase est omise dans le Kandjour (édition de la Bibliothèque nationale); mais il est bien aisé de la rétablir.

expressions identiques à celles de nos textes : ainsi dans la première partie, l'expression *khoń-du chud* « recevoir en soi-même » est celle que le Dh. c. pr. tibétain emploie pour rendre *sambôdhi*[1]; dans la deuxième partie, les expressions « supprimer la soif de l'existence, » — « il n'y a plus d'autre existence, » reproduisent fidèlement le langage de nos textes; 2° l'emploi du mot « cercle. » Cette expression n'est pas appliquée une seule fois aux vérités; mais, par contre, elle est pour ainsi dire prodiguée quand il s'agit de la succession des existences : il n'est question, dans la première partie, que de « courir circulairement » aussi longtemps qu'on ignore les vérités, et dans la deuxième, que d'anéantir « la naissance circulaire » aussitôt qu'on les connaît. L'expression *'khor-va*, employée dans ces deux cas, et neuf fois répétée, rend l'idée du mot *cakra* et doit en être la traduction. Si nous n'avons pas là la preuve certaine que l'expression *Dharma-cakra* « roue de la loi » est corrélative à celle de *sansâra-cakra* « roue de la transmigration, » nous avons au moins une raison suffisante de mettre en avant cette idée que nous soumettons au jugement des personnes compétentes[2].

[1] Le *Dh. c. pr.* ajoute *yań-dag-par*, qui représente *sam*; — *khoń-du chud* représente donc *bôdhi*.

[2] Dans une entrevue que j'eus avec M. Grimblot, à son retour d'Asie (en 1865), chez M. Foucaux, il nous dit que *cakra* signifiait « sceptre; » que ce sens était védique et attestait ainsi l'ancienneté du Bouddhisme. D'après cela, *Dharma-cakram pravartayitum* signifierait « tenir ou porter le sceptre de la loi. » Je ne sais sur quoi cette

Je terminerai ces observations sur le nom habituel de la prédication de Bénarès, en faisant remarquer que le texte pâli la qualifie de *véyyâkaraṇam*, que le Dh. c. pr. tibétain rend fidèlement par l'expression consacrée *lung-du-bstan-pa*. Le Mahâvastu reproduit la phrase du texte pâli, et emploie le même terme sous sa forme sanskrite *vyâkaraṇam*. Dans les «douze expressions de la loi[1],» le Vyâkaraṇam occupe le troisième rang, se distinguant du sûtra, qui occupe le premier. Ce terme Vyâkaraṇa, quand il ne désigne pas la grammaire (Wassilief, I, 215), est considéré, et avec raison, comme désignant des textes qui renferment une prédiction : nos textes lui attribuent une acception à la fois plus large et plus primitive, celle de déclaration solennelle, d'explication véridique. Le sûtra par excellence, le Dharma-cakra-pravartanam, est un *vyâkaraṇam*.

CIRCONSTANCES ACCESSOIRES

Nous avons étudié les paroles attribuées au Buddha; il nous reste à dire quelques mots des circons-

assertion est fondée, je ne la conteste, ni ne l'admets, ni ne la discute; je l'enregistre simplement. Si M. Grimblot était encore en vie, je me serais bien gardé de le faire, lui laissant le soin de publier lui-même, et comme il l'entendrait, ses idées ou ses découvertes; mais, puisqu'il est mort, j'ai cru devoir rapporter cette énonciation de M. Grimblot, pour rendre hommage à la vérité et pour ne laisser échapper aucune source de renseignements.

[1] Wassilief, I, 109, et Burnouf, *Introduction à l'histoire du Buddhisme indien*, p. 54-55.

tances qui suivirent son discours, circonstances jugées si importantes, qu'on a cru devoir les faire entrer dans le texte même du sûtra dont elles sont naturellement distinctes. Ces circonstances se divisent en deux parties, — des faits merveilleux : émotion dans le ciel, tremblement de terre, apparition lumineuse ; — et un fait historique : la conversion de Kauṇḍinya. Étudions successivement ces points, en comparant le Sanyutta-nikâya pâli, le Mahâvastu sanskrit et le Dharma-cakra tibétain ; le Lalitavistara restera à peu près en dehors de cette étude, et nous n'aurons à l'invoquer que par exception, à cause des développements exubérants dans lesquels il a noyé cette partie du récit.

§ 1. PROPAGATION DE LA NOUVELLE.

Quand Çâkyamuni eut fait tourner la roue de la loi, les dieux qui habitent les différents étages des cieux, depuis l'humble terre jusqu'au ciel de Brahmâ, se transmirent cette réjouissante nouvelle, de bouche en bouche, par un système télégraphique analogue à celui qu'employaient les Gaulois[1]. Ce curieux épisode nous donne la liste des différents génies qui occupent les régions supérieures[2]. Nous ne reproduirons pas cette liste; nous dirons seulement qu'elle est identique dans les trois textes, identique

[1] Cæsar, *De Bello Gallico*, VII, 1.

[2] Le même épisode revient deux fois dans le Lalitavistara : 1° lorsque Çâkyamuni prend un linceul pour se couvrir (p. 256); — 2° lorsqu'il se décide à prêcher la loi (p. 373).

aussi à celle du Mahâvyutpatti. Il y a toutefois deux différences. Entre les « dieux de la terre » (bhaumâ), que le texte pâli met au premier rang, c'est-à-dire à l'étage le plus bas, et « ceux des quatre grands rois » (catur-mahârâjikâ), qu'il met au second, — le Mahâvyutpatti intercale « les habitants de l'atmosphère » (antarîxa-vâsinas). Cette même catégorie se retrouve dans les textes tibétains du Dh. c. qui les appelle d'un nom un peu différent, *nam mkha-la rgyu-va*[1] « errant dans le ciel, » tandis que le Mahâvyutpatti dit *var-snań-la gnas-pa* et le Lalitavistara *var-snań-gi lha-rnams*, p. 233 du texte), le nom sanskrit étant *antarixâ dévâ* (édit. de la *Bibl. ind.* p. 332). Une autre différence est celle-ci : dans les textes tibétains, les génies des deux étages les plus bas, ceux que nous venons de citer, et les génies terrestres, qui leur sont inférieurs, sont qualifiés de *gnod-sbyin*, nom qui est la traduction ordinaire de *yaxa;* aux génies des régions supérieures seuls est appliquée la qualification de *lha* « dieu; » dans le Mahâvastu et dans le texte pâli, l'expression *déva* est constamment employée, et le Dh. c. pr. tibétain la traduit par *lha*. L'avant-dernière classe, celle des *paranirmitavaçavartinas*, est omise dans le Mahâvastu; mais cela peut tenir à une simple négligence de copiste. Au fond, les divergences qui existent entre les textes sont minimes; elles laissent toutefois supposer quelques dissentiments sur la constitution du ciel imagi-

[1] Sk. *vyôma-cârina* : (?).

naire des Bouddhistes[1]. Mais pourquoi nos textes ne comprennent-ils que la partie inférieure de ce ciel? nous n'y trouvons, en effet, que ce que le Mahâvyutpatti appelle « la région du désir, » plus le premier dhyâna (ou division inférieure) de « la région de la forme. » Cette division comprend trois étages, placés sous la dépendance des Brahmâs, mais que nos textes semblent embrasser sous une seule dénomination : des autres divisions de la région de la forme et de la « région sans forme, » il n'est pas dit un seul mot. Pourquoi donc la grande nouvelle a-t-elle été seulement portée jusqu'au ciel de Brahmâ, comme au point le plus élevé? Pourquoi ne s'est-elle pas propagée jusqu'aux plus extrêmes limites du monde? Serait-ce que ces régions supérieures étant purement bouddhiques, il n'a pas paru nécessaire d'en faire mention, tandis que l'on a regardé comme indispensable de montrer le plus grand dieu du brahmanisme, le suprême Brahmâ, averti et réjoui de la proclamation des quatre vérités sublimes? ou bien cela viendrait-il de ce que cet échafaudage supérieur des divisions de la « région de la forme » et de la « région sans forme » est postérieur à la rédaction de nos textes? J'inclinerais vers cette dernière opinion, et je serais porté à croire que les

[1] M. Kœppen, dans la liste qu'il donne (*Die Religion des Buddha*, p. 260), commence par les quatre grands rois, omettant les « dieux terrestres » du texte pâli, et les « dieux de l'atmosphère » des textes tibétains; M. Max Müller fait de même (*Buddhaghosha's parables*, XXXIII).

étages des cieux, se terminant au ciel de Brahmâ dans le Petit Véhicule, ont été surélevés dans le grand [1].

Si maintenant nous regardons aux termes de la dépêche transmise de la terre au ciel, nous voyons qu'elle est partout conçue à peu près dans les mêmes termes; les textes tibétains et le Mahâvastu, tellement semblables sur ce point que le texte traduit dans le Kandjour devait à peine différer, dans ce passage, du Mahâvastu, ajoutent seulement ces deux pensées qui ne se retrouvent pas dans le pâli : 1° que le Buddha a agi uniquement pour le bien des êtres; 2° que la tribu des dieux s'accroît, et que celle des Asuras (ennemis des dieux) diminue : idée spécialement brahmanique, mais quelque peu empreinte de Mazdéisme, dont l'introduction dans le texte pourrait être postérieure et tenir à une influence zoroastrienne qu'expliquerait la domination des rois indo-scythes, en particulier celle de *Kaniṣka*, zélé propagateur du Bouddhisme, et dont le pouvoir s'étendait également sur l'Inde, foyer du Brahmanisme, et sur la Bactriane, foyer du Mazdéisme [2].

[1] Dans le Lalitavistara (p. 256), on ajoute les *Akaniṣṭhas* placés au sommet de la «région de la forme,» ayant encore, par conséquent, au-dessus d'eux un assez grand nombre d'étages, et séparés des Brahmakâyikas, leurs inférieurs, par une douzaine d'intermédiaires, auxquels le Lalitavistara ne fait aucune allusion.

[2] Le même trait se retrouve dans l'épisode du Lalitavistara relatif au parti pris par le Buddha de prêcher la loi (p. 373). Les termes sont les mêmes, si ce n'est que pour *abhivardhiṣyanti* «s'accroîtront,» le Lalitavistara lit : *paripûṇam gamiṣyanti* «iront dans la plénitude.» Les deux textes tibétains (Dh. c. et Lalitavistara) emploient le même

Il est à remarquer que, par suite des coupures propres aux textes tibétains, ces réjouissances dans le ciel s'appliquent uniquement à l'évolution duodécimale; cela résulte, d'ailleurs, de la phrase que les dieux se répètent, et qui, nous l'avons déjà dit, est, à très-peu de chose près, la même dans le Kandjour et le Mahâvastu. Le texte pâli n'est pas aussi explicite; par l'ordonnance du récit, comme par les expressions qu'il emploie, il étend à la prédication tout entière, sans la restreindre à telle ou telle des parties composantes, la manifestation qu'il décrit.

§ 2. PRODIGES.

Cette émotion des génies célestes est accompagnée de certains phénomènes extérieurs décrits très-succinctement dans le pâli, absolument supprimés dans les textes tibétains purs (ce qui est très-étonnant), mais assez développés dans le Mahâvastu, qui, de plus, intervertit l'ordre des éléments du récit; car tandis que, dans le pâli, ces phénomènes suivent la manifestation céleste, dans le Mahâvastu, ils la précèdent. Les phénomènes dont il s'agit sont un tremblement de terre et l'apparition d'une lueur. Sur le premier, je n'ai rien à dire : on retrouve déjà dans le Mahâvastu presque toute la description reproduite deux fois dans le Lalitavistara (p. 59

mot *'phel.* — Quant au mot qui signifie « diminuer, » il manque deux fois dans le Mahâvastu, le Lalitavistara l'exprime par *parihâsyante*, ce que le tibétain rend par *yońs-su 'grib.* Au lieu de *'grib*, le Dh. c. tibétain emploie la racine *ñams*, qui a le même sens.

et 384, 385), et qui est devenue un des lieux communs des sûtras du Grand Véhicule; le germe s'en trouve dans le sûtra pâli qui nous en fournit l'expression la plus simple et la plus primitive.

Le deuxième phénomène donne lieu, comme le précédent, à une description hyperbolique, qui accompagne ordinairement l'autre et même la précède; elle est dans le Lalitavistara aux pages qui viennent d'être indiquées; on la trouve dans le Mahâvastu déjà presque entièrement fixée; mais je ne m'y arrêterai pas. Aussi bien le texte pâli, malgré sa brièveté (il réduit cette description, comme la précédente, à trois termes), nous donnera assez d'embarras.

Une lueur (*ôbhâsô*), dit ce texte, apparut; cette lueur, ajoute-t-il, est merveilleuse, admirable (*uḷârô*), et il renforce cette épithète par une autre *appamâṇô*, qui est, selon toute apparence, pour *a-pramâṇa*, et signifie « sans mesure, immense. » Ce mot devrait être écrit avec un *ṇ* cérébral; or, deux fois sur trois, il est écrit avec un *n* dental[1]; mais la distinction des *n* est faite en général avec si peu de rigueur dans les manuscrits, qu'il n'y a pas lieu d'insister sur ce point. Nous n'épiloguerons pas non plus sur la répétition ou la non-répétition de *ca* « et » après la deuxième épithète *uḷârô*. Mais ce qui motive des

[1] Le Mahavaggô singhalais de la collection Grimblot, et le Sanyuttanikâya de la collection Bigandet, l'écrivent par *n* denta seul, le Mahâvaggô birman de la collection Grimblot l'écrit par *ṇ* cérébral. La traduction birmane fait de même.

observations sérieuses, c'est la traduction tibétaine, qui, au lieu de présenter un seul objet, une clarté caractérisée par deux épithètes, paraît faire allusion à trois choses distinctes : 1° une LUMIÈRE, qui ne vient qu'en troisième lieu (*SNANG-VAR-gyur* = *obhâsô*); 2° des PRODIGES, ou plutôt l'ÉTONNEMENT, car le terme employé paraît exprimer une idée morale (*YA-mTS'AN-du-gyur* = *ulârô*); la troisième chose (placée la première), et qui répond à *appamâṇô*, est appelée BAG-YOD, terme qui, visiblement, exprime une idée morale. Ici j'aurais besoin d'entrer dans des développements qui exigeraient un article spécial. *Bag-yod* est la traduction ordinaire du sanskrit-pâli *apramâda* = *appamâdô*, mot très-important que Fausböll rend, dans le Dhammapada, par « vigilantia, » Gogerly, par « religion, » Max Müller, par « reflexion » et « earnestness. » Nous devons donc admettre que le traducteur tibétain a lu *appamâdô*, au lieu de *appamâṇô*, et que le texte ici prêtait à la discussion. On pourrait cependant, en se fondant sur la traduction tibétaine, conserver *appamânô*, mais avec le *n* dental, en le considérant comme l'équivalent du sanskrit *alpamâna* « peu d'orgueil. » Or, dans les descriptions hyperboliques des grands sûtras, dont notre passage du Dh. c. pr. est évidemment le germe, il est dit que lors de ces tremblements de terre, de ces apparitions lumineuses dont parlent nos textes, les êtres n'ont plus d'orgueil (na mâna :)[1],

[1] Voyez le *Lalitavistara*, trad. p. 59 et 385, et texte, édit. de Calcutta (*Bibl. indica*, p. 59, l. 19).

et il y est toujours fait une place, à côté des phénomènes physiques, aux sentiments moraux des êtres; il n'est pas douteux que ce souci des sentiments qui agitaient les êtres dans une circonstance aussi solennelle, absent du texte pâli, se trouve dans la traduction tibétaine. Cela tiendrait-il à une influence des théories ou simplement des habitudes du Grand Véhicule? Ou bien est-ce que le texte pâli aurait passé par des transformations? Cette dernière hypothèse devient de moins en moins plausible; mais il faut au moins admettre des divergences d'interprétation, car il est positif que, à côté du pâli, nous disant : « Une clarté immense et merveilleuse apparut, » sa traduction tibétaine vient nous dire : « La vigilance, l'étonnement (*ou* l'admiration), la lumière se manifestèrent dans les mondes; » ou mieux : « les mondes devinrent attentifs, étonnés, resplendissants. »

La phrase du Mahâvastu, dégagée des accessoires, qui nous sont inutiles en ce moment, se réduit à ces mots : *apramê ca lokê obhâsam abhûṣi* « et dans le monde sans limites une lumière apparut, » ou bien « une lumière immense apparut dans le monde : » que l'on complète *apramê* par *yam* qui en fait une épithète de *obhâsam*, ou par *yê* qui en fait une épithète de *lokê*, il est certain que cette leçon confirme la leçon pâlie et condamne la traduction tibétaine; ce qui ne nous permet pas d'admettre que cette traduction représente un état antérieur du texte.

Le mot *ôbhâsô* est suivi, en pâli, de cette phrase

qui semble s'y rapporter : *atikamma dêvânam dêvânubhâvam* « ayant dépassé la puissance divine des dieux. » La traduction birmane déplace ce membre de phrase et le met avant *óbhâsô* et ses épithètes, sans doute pour en mieux montrer la dépendance par rapport à ce terme. Du reste, le Mahâvastu établit encore mieux cette dépendance par une phrase qui reproduit les termes et le mouvement de la phrase pâlie, en l'étendant par une sorte de répétition; car après *abhûṣi*, il met : *atikram(m) ya (mêca) dêvânam dêvânubhâvam, nâgânâm nâgânubhâvam, yaxânâm yaxânubhâvam* « ayant dépassé la puissance divine des dieux, la puissance de Nâga des Nâgas, la puissance de Yaxa des Yaxas. »

En présence de cet accord, d'autant plus grave qu'il n'exclut pas les diversités, et qui est à mes yeux la confirmation la plus certaine de l'authenticité et de l'ancienneté du texte pâli, je me demande comment il se fait que la traduction tibétaine nous donne une phrase tout à fait différente. « Ces phénomènes s'étant produits dans le monde, dit-elle, après avoir entendu la loi exposée par Brahmâ, les dieux se rendirent dans leurs demeures respectives. » Le dernier membre de la phrase rappelle seul les expressions du texte, et nous pourrions, je pense, le rétablir en pâli, de la façon suivante : *Upakkamansu dêvâ sva-sva-bhavanam* [1]. Mais si nous pou-

[1] Ces mots remplaceraient la phrase du texte pâli : *atikkamma derânam dêvânubhâvam*, et sont le texte supposé de la phrase tibétaine : *Lha rnams raṅ-raṅ gnas-su soṅ-ṅo.*

vions songer à proposer une telle correction, le texte du Mahâvastu nous avertirait qu'elle n'est pas acceptable; et d'ailleurs il y a dans le tibétain un autre membre de phrase auquel rien ne correspond dans le pâli, un membre de phrase entièrement nouveau, et l'ensemble constitue une pensée, ou l'expression d'un fait que la traduction tibétaine renferme seule. Des termes trop concis de cette traduction il résulte que les dieux des divers étages, émus de la grande nouvelle, se seraient réunis autour de Brahmâ, leur chef suprême, et que Brahmâ leur aurait transmis l'enseignement des vérités immédiatement perçues par lui, grâce à sa supériorité. Cette idée de représenter les dieux comme recevant instruction de Çâkyamuni est trop conforme aux habitudes bouddhiques pour qu'on ait lieu de s'en étonner; ce qui est étrange, c'est que ce soit Brahmâ qui joue le rôle de docteur[1]; on se serait plutôt attendu à voir les dieux, en corps, Brahmâ à leur tête, venir écouter la parole même du Buddha.

Du reste, cette idée de la conversion des dieux

[1] Dans la traduction des textes, j'ai dit qu'on pouvait entendre la phrase dans ce sens, que Brahmâ aurait joué le rôle d'auditeur, le docteur étant sans doute le Buddha lui-même; mais alors il faut sous-entendre qu'il aurait répété aux dieux la leçon. Du reste, il est fort douteux que la phrase doive être ainsi traduite, et le vrai sens est, selon toute apparence, que Brahmâ fit entendre la loi aux dieux. Après tout, il n'est pas rare que les textes bouddhiques nous montrent l'enseignement donné, même en présence du Buddha, par un disciple, mais par un disciple éminent.

se retrouve dans le Dh. c. et dans le Mahâvastu, sous une forme à la fois plus simple et plus hyperbolique; il y est dit, en effet, qu'à la suite de l'exposé de l'évolution duodécimale (les textes rattachent à ce point particulier toutes les circonstances mémorables qu'ils relatent), Kauṇḍinya et quatre-vingt mille[1] dieux furent convertis. Ce trait et la phrase de la traduction tibétaine dont nous venons de parler doivent se rattacher à une même tradition.

On voit par notre dernière citation que la conversion des dieux est associée et même subordonnée à celle de Kauṇḍinya. Nous arrivons ici au dernier point qui doit nous occuper, à cette circonstance célèbre de la conversion de Kauṇḍinya.

§ 3. CONVERSION DE KAUṆḌINYA.

Kauṇḍinya fut, dans l'ordre chronologique, le premier disciple; il est le premier être qui comprit la doctrine du Buddha. Aussi n'a-t-on pas manqué de maintenir ce grave événement dans le sûtra; quoiqu'on ait laissé en dehors la conversion des quatre autres disciples, qui suivit presque immédiatement la première. Les textes tibétains et le ṣûtra pâli racontent le fait à peu près dans les mêmes

[1] Le chiffre préféré des Bouddhistes est 84,000; on peut s'étonner de ne pas le rencontrer dans ce passage et de n'y voir qu'un chiffre approchant. Le *Mahâvastu* ajoute les éléments du nombre que l'autre texte multiplie: au lieu de 80, il dit 18; mais il compense et au delà cette réduction, en associant à ce nombre celui de *kôṭi* (= 10 millions), ce qui fait dix-huit fois 10 millions, ou 180 millions (*aṣṭhadaçânâm ca dêvakôtinâm*).

termes, mais non sans quelques nuances qu'il importe de faire ressortir.

Les premiers réunissent en un seul paragraphe tout ce qu'ils ont à dire sur Kauṇḍinya. Ce personnage est éclairé par l'exposé de l'évolution duodécimale, en même temps que quatre-vingt mille dieux: son œil (intellectuel) n'a plus ni poussière, ni tache; le maître lui demande, à deux reprises, s'il a bien compris. Kauṇḍinya répond affirmativement. — Kauṇḍinya a compris ! s'écrient alors les génies terrestres, et c'est ce cri qui donne le signal de l'émotion et de la commotion universelle dont nous avons rappelé les péripéties. La nature, les dieux et les hommes se réjouissent, moins de ce que le Buddha a prêché, que de ce que sa prédication a été comprise; et si l'on se rappelle les craintes qui avaient si longtemps retenu Çâkyamuni, peu empressé d'annoncer une doctrine que personne ne comprendrait[1]; si l'on songe aussi à cette visite que fit Brahmâ au Buddha hésitant, pour dissiper ses appréhensions[2], on s'explique parfaitement et l'importance attribuée à la conversion de Kauṇḍinya, et la joie qui, à cette occasion, remplit l'âme de tous les dieux jusqu'à la région de Brahmâ. Enfin le surnom de *Kan-çês* « qui comprend bien, » disent nos textes, resta à Kauṇḍinya; de sorte que l'on ne peut plus citer le nom entier de ce personnage sans se rappeler en même temps cet heureux événement d'une si

[1] *Lalitavistara*, p. 364 et suiv. 376 et suiv.

[2] *Lalitavistara*, p. 366 et suiv.

haute doctrine mise à la portée de la faible humanité.

Par un arrangement différent, le texte pâli scinde la mention de cet événement; d'abord, à la suite de la prédication, il annonce la conversion du seul Kauṇḍinya, sans parler des dieux[1], et dans des termes un peu plus développés que ceux du texte tibétain; mais ces termes, qui ne se trouvent pas dans ce texte, se rencontrent dans d'autres parties des ouvrages dont ce même texte est tiré : c'est en effet une phrase consacrée, qui revient assez souvent, en tibétain comme en pâli. Après avoir constaté la conversion de Kauṇḍinya, le texte pâli raconte les prodiges dont nous avons parlé, sans les rattacher en aucune manière, comme le fait le tibétain, à la conversion de Kauṇḍinya, les rattachant, même d'une manière expresse, à la prédication du Buddha; puis, le récit des prodiges terminé, il revient à la conversion de Kauṇḍinya. Le Buddha s'adresse à ce personnage, non pour lui demander, comme dans le texte tibétain, s'il a bien compris, mais bien pour le féliciter, pour exalter sa perspicacité. Ces paroles bien simples, qui se réduisent à cette phrase répétée deux fois : « Tu comprends bien, Kauṇḍinya ! » sont qualifiées de *udâna*. « Bhagavat fit

[1] Mais le commentaire ajoute le détail de la conversion simultanée des dieux qu'il appelle des Brahmâs, en employant le chiffre du Mahâvastu. « Le thero Kondanya, dit-il, avec 18 koṭi de Brahmâs, fut établi dans le fruit de *sota-âpatti* (*koṇḍañatthero aṭṭhârasa*(sic)*hi brahmakoṭihi saddhim sotâpattiphale patiṭṭho*).

entendre un *udâna,* » dit le texte. L'udâna est le cinquième terme des « douze expressions de la loi [1]. » Burnouf traduit très-bien *udânam udânayati* par ces mots : « il prononce avec emphase une louange ou des paroles de joie ; » mais il se trompe évidemment quand il ajoute que les éloges dont il s'agit sont adressés au Buddha par un de ses disciples ; l'éloge peut aussi être adressé à un disciple par le maître ; notre texte en fournit la preuve convaincante. L'emphase dont parle Burnouf ne se trouve guère dans le simple et bref *udâna* de notre texte, mais on y reconnaît très-bien une parole de louange ou une parole de joie. Le terme tibétain qui traduit udâna, *ched-du brdjod-pa*, signifie, à la lettre, « parler au sujet de..... relativement à..... » et revient au sens de « réflexion, remarque sur une chose [2]; » l'expression employée par la traduction birmane, *hnac-lui sô cakâ*, a le sens de « parole de satisfaction, parole conforme au désir du cœur. » Ces diverses interpré-

[1] Burnouf, *Introd. à l'hist. du Buddh. indien*, p. 57-58, et Wassilief, *Der Buddhismus*, etc. p. 109.

[2] Un ouvrage du Kandjour est intitulé *Udâna-varga* (Mdo XXVI, 23). D'après Csoma, c'est un ouvrage composé de réflexions divisées en trente-trois chapitres ; Csoma ajoute : ces réflexions ont été rassemblées par l'Arhat Dharma-Raxita. Je ne connais pas l'ouvrage autrement ; mais d'après ces indications, un *udâna* serait une « réflexion » sur un sujet quelconque. Un ouvrage pâli, appelé *Udâna*, et qui fait partie du Kuddaka-nikâya, deuxième section du Sûtra-piṭaka, se compose de quatre-vingts sûtras, dans chacun desquels se trouve une parole du Buddha, annoncée par cette phrase : *udânam udânêsi.* J'ignore quels rapports peuvent exister entre l'ouvrage pâli et l'ouvrage tibétain.

tations peuvent très-bien coexister; l'*udâna* dont nous parlons est une réflexion, un éloge, une expression de joie.

L'udâna pâli, si simple : *aññâsi vata bhô kauṇḍinya* « Tu comprends bien, Kauṇḍinya ! » (*bis*), devient, dans la traduction tibétaine, je ne dis pas compliqué, mais embarrassé. D'abord, la seconde partie n'est pas, ce qu'elle devrait être d'après le texte, l'exacte reproduction de la première, et aucune des deux ne répond parfaitement au pâli. La première phrase est : *kun-çés-pai phyir, Kauṇḍinya ô* « præclare intelligendi causâ, Kauṇḍinya, est; » la deuxième : *kunçés-pa-rnams-kyis, Kauṇḍinya ô* « a præclare intelligentibus, Kauṇḍinya, est. » Cette traduction, singulière et obscure, semble renfermer une allusion aux prodiges dont le récit précède; elle paraît signifier : « c'est parce que tu comprends bien, Kauṇḍinya, *que cela vient de se passer;* c'est par ceux qui comprennent bien *comme toi*, Kauṇḍinya, *que cela* vient d'être fait. » Par ce moyen, la traduction tibétaine du Dh. c. pr. rentre dans l'idée des textes purement tibétains cités plus haut, laquelle consiste à rattacher à la conversion de Kauṇḍinya et non à la prédication du Buddha les prodiges qui se manifestent; mais si cette idée se trouve dans le pâli, on ne peut l'en dégager que par un commentaire, car assurément elle ne ressort pas des termes mêmes du texte, et il serait téméraire de l'induire de cette circonstance que le récit des prodiges se trouve enclavé entre la mention de la conversion de Kauṇḍinya et

l'éloge de cette même conversion. Quant à la traduction tibétaine, qui exprime tant bien que mal cette idée, reflète-t-elle un commentaire qui avait cours chez les Singhalais, ou a-t-elle subi l'influence de quelque école du Bouddhisme septentrional? C'est ce qu'il est malaisé de décider. La vraisemblance est peut-être plutôt en faveur de la dernière hypothèse.

Nous rappelons en finissant l'explication du surnom d'*Ajñâtâ*, ajouté au nom de Kauṇḍinya, et dont l'origine se rattache à cette circonstance. Cette explication détermine l'orthographe vraie en même temps que le sens du surnom; l'orthographe est *Âjnâtâ* (â + jnâtâ), et le sens : « celui qui comprend bien. »

Le Mahâvastu ne nous présente ni l'interrogation du texte tibétain, ni l'exclamation (*udâna*) du pâli; toute cette partie est absente; le fait de la conversion de Kauṇḍinya est seulement exprimé avec celui de la conversion des dieux dans des termes assez simples qui rappellent ceux des autres textes, en particulier du tibétain; mais il ne paraît pas qu'on y attache d'importance; on n'y revient pas, et le Buddha prononce d'autres discours. Seulement, plus tard, les Bhixus demandent en vertu de quels mérites Kauṇḍinya a eu le privilége de comprendre la loi le premier, et le Buddha raconte un fait d'une des existences antérieures de Kauṇḍinya, fait qui lui a valu cet insigne honneur. Nous n'avons pas à étudier ici ce trait, qui tient à la nature même des

livres connus sous le nom d'*Avadâna*, nous le signalons seulement comme le procédé employé par le Mahâvastu pour mettre en relief la perspicacité opportune du premier disciple de Çâkyamuni. Il en résulte seulement que l'épisode relatif à ce personnage est celui qui a le plus souffert dans le livre dont nous parlons; il a en quelque sorte disparu du sûtra pour reparaître ailleurs transformé. Mais le Lalitavistara l'a encore plus maltraité; il y est presque entièrement effacé; on en retrouve à peine une trace fugitive, car il n'est plus représenté que par cette timide allusion : « Kauṇḍinya, parce qu'il comprend bien[1], a réussi à trouver les trois joyaux. » Remarquons ici que, au milieu des développements exubérants de son xxvi[e] chapitre, le Lalitavistara ne perd jamais de vue le thème des autres textes; tous les éléments s'en retrouvent dans les divagations auxquelles il se complaît : si la conversion de Kauṇḍinya y est rappelée d'un seul mot, l'apparition lumineuse, les tremblements de terre, la joie des dieux y sont décrits d'une manière hyperbolique, qui, s'écartant plus ou moins de la sobriété primitive, opère toujours sur les mêmes données. Il n'est pas jusqu'à cette espèce de litanies sur la roue de la loi, ajoutées à la fin du chapitre, qui ne soit une sorte d'explication du terme Dharma-cakra. Ce qui distingue ces développements, c'est que, tout en retenant les éléments des versions du Petit Vé-

[1] *Lalitavistara*, p. 359. Je modifie légèrement la traduction de M. Foucaux.

hicule, ils portent l'empreinte du grand; l'intervention de Maitrêya et surtout celle des Bôdhisattvas appartiennent à cette école. Mais tandis qu'une partie seulement du sûtra, la partie qui véritablement ne lui appartient pas, je veux dire le récit des circonstances accessoires, a été ainsi dénaturée (ce qui ressort avec évidence de la comparaison des textes, et sans qu'on ait besoin de se livrer à une étude minutieuse), il en est une qui n'a subi aucune déformation, qui est restée à l'abri des influences sous lesquelles l'autre a comme disparu, c'est le discours même du Buddha, ce sont les paroles de son enseignement; cette partie rapprochée de la portion correspondante des autres textes conserve avec eux un air de famille qui ne permet pas de la séparer d'eux; nous croyons donc que la prédication de Bénarès, telle que nous la fournit le Lalitavistara, n'est qu'un sûtra du Petit Véhicule, appartenant à une école spéciale, que le Grand Véhicule se sera approprié, dont il aura scrupuleusement respecté les expressions dans toute la partie qui se compose des paroles attribuées au Buddha, mais en se donnant toute liberté pour transformer le récit accessoire. La perte de ce récit primitif est regrettable, en ce qu'il nous eût fourni des éléments précieux de comparaison; car il serait bon de savoir quels rapports il pouvait offrir avec les trois autres sûtras. Privé de cette ressource, nous n'en conservons pas moins le sûtra proprement dit, et nous le rapprocherons des textes similaires dans les observations par les-

quelles nous résumerons les impressions définitives que nous laisse l'étude parallèle de nos textes.

CONCLUSION.

Vidons d'abord la question des différences qui existent entre le texte pâli et sa traduction tibétaine. Ces différences sont assez nombreuses et quelques-unes assez graves; il en est qui tiennent à des diversités d'interprétation, mais plusieurs supposent nécessairement un texte différent de celui que nous avons. Devons-nous admettre que, au moment où la traduction fut faite, le texte n'était pas encore fixé? J'ai d'abord eu cette opinion; mais elle ne me paraît pas pouvoir subsister en présence de la confirmation qu'une partie au moins des passages douteux du pâli trouve dans les textes sanskrits et du Mahâvastu et du Lalitavistara. Cet accord ne peut être postérieur à la traduction tibétaine, il doit lui être de beaucoup antérieur, et dès lors il nous oblige à considérer le texte comme étant déjà bien établi au moment où la traduction fut faite. D'où viennent donc les différences? Nous avons déjà dit qu'on ne pouvait s'arrêter à cette idée qu'elles exprimeraient les idées personnelles du traducteur. Reste à savoir si elles reproduisent soit des commentaires, soit même des variantes admises à côté du texte, parmi les Bouddhistes du sud, ou si elles découlent de l'influence des écoles du nord, au sein desquelles la traduction fut exécutée. Nous croyons que, en général, ces modifications doivent refléter les discussions qui

avaient cours à Ceylan; mais il ne serait pas impossible, et dans un cas même nous avons émis cette opinion, que parfois elles répondissent à certaines notions accréditées, soit au Tibet, soit dans le Népal ou à Kâshmir, en un mot dans les pays où florissait le Bouddhisme septentrional.

Passons maintenant aux quatre textes: ils ne soulèvent au fond qu'une question importante, mais bien difficile à résoudre, celle de l'attribution de chacun d'eux à autant d'écoles différentes. Pour nous guider dans cette recherche, nous invoquerons le traité composé par Vasumitra sur les schismes bouddhiques, ou plutôt sur les dix-huit écoles du Petit Véhicule. Il existe de ce traité une version tibétaine et trois versions chinoises. M. Wassilief a traduit la première dans son premier volume dont elle forme le deuxième appendice [1], indiquant dans des notes les différences que présente la version tibétaine, base de son travail, avec les versions chinoises qui ne concordent pas toujours entre elles. Mais ces versions chinoises, M. Stanislas Julien en avait déjà donné la traduction dans le *Journal asiatique*, sous ce titre : *Listes diverses des noms des dix-huit écoles schismatiques qui sont sorties du bouddhisme* [2], augmentant sa traduction du tableau précieux des noms des écoles, rangés alphabétiquement, 1° sous

[1] Pages 228-259. Nous n'avons à notre disposition que la traduction allemande.

[2] *Journal asiatique*, 5e série, t. XIV (juillet-décembre 1859), p. 327-361.

la forme de la traduction chinoise; 2° sous la forme de la transcription chinoise; 3° sous la forme sanskrite. Nous n'avons à notre disposition que ces deux travaux, et c'est à eux que nous emprunterons ce que nous avons à dire sur les écoles bouddhiques.

Vasumitra commence par affirmer l'unanimité des écoles au sujet de l'enseignement des quatre vérités; il le fait en ces termes :

La parole du Buddha est contenue dans tous les ouvrages que reconnaissent les écoles séparées. — La matière (de l'enseignement) de l'*Âryasatya* (= des quatre vérités) renferme en elle tout ce qui a été enseigné par le Buddha (et cela se trouve dans les ouvrages), comme l'or dans le sable. En conséquence, elle doit aussi servir de terme ou de base (à la réconciliation[1]).

Nos textes rendent hommage à la vérité de cette déclaration, en ce sens qu'on n'y peut découvrir aucune variation sérieuse de doctrine; ils sont parfaitement d'accord sur le fond : on peut seulement se demander comment, ayant pour point de départ une théorie reçue partout sans contestation, comme sortie de la bouche même du maître, les Bouddhistes n'ont pas su conserver à cette théorie une expression identique, de manière à ce qu'un seul et même texte de la prédication de Bénarès fût reçu par toutes les écoles. Mais enfin, quelle que soit la cause de cette diversité, si le fond est partout le même, la forme varie, et nous avons sous les yeux

[1] Wassilief, p. 223.

quatre spécimens différents. La distinction est d'autant plus difficile à faire qu'elle porte sur les caractères extérieurs; mais il la faut essayer.

Au premier abord, nous apercevons non-seulement la possibilité, mais même la nécessité d'établir deux catégories. Le texte purement tibétain, qui renferme trois discours d'un côté, de l'autre les trois textes pâli et sanskrit qui n'en renferment qu'un, forment naturellement deux classes bien distinctes. Or Vasumitra distingue deux écoles primitives, celle des *Sthâviras* et celle des *Mahâsanghikas*. On comprend, en effet, que le schisme a dû commencer par là : les *Sthâviras* « les vieillards », selon le sens traditionnel du mot, « ceux qui tiennent bon, qui restent en place » (selon l'étymologie, et sclon la traduction tibétaine *gnas-brtan*) « ceux qui sont assis au-dessus, » d'après la traduction chinoise (chang-tso), étaient les anciens, les chefs, les conservateurs, le parti qui ne voulait point faire de concession; les *Mahâsanghikas*, au contraire « ceux de la grande assemblée, » étaient une majorité novatrice, composée des plus jeunes Bhixus. Ne pouvant s'entendre, les deux partis se divisèrent, et le schisme, une fois consommé, alla en s'agrandissant par le fractionnement multiplié des deux groupes primitifs. Essayons d'appliquer à cette grande division primordiale le partage que nous avons dû faire de nos textes : une des écoles en revendiquera un, l'autre en revendiquera trois; or nous savons que l'un de ces trois textes appartient à une branche des Mahâsanghikas; nous attri-

buerons donc à cette école principale nos trois textes indiens (sanskrit et pâli); d'où il suit que le texte tibétain, formant à lui tout seul la deuxième division, appartiendra à l'autre école, celle des Sthâviras. Cette conclusion, qui attribue le texte tibétain à l'école conservatrice des Sthâviras et le texte pâli à l'école novatrice des Mahâsanghikas, est contraire à l'opinion reçue, qui semble attribuer aux textes tibétains, même les plus anciens, une origine relativement récente, et aux textes pâlis la plus haute antiquité à laquelle des écrits bouddhiques puissent prétendre: et si elle favorise l'opinion que nous avons émise au sujet de la division en trois discours que nous regardons comme très-ancienne, elle contrarie l'opinion tout opposée que nous avons cru devoir avancer au sujet de la place faite dans le texte tibétain à l'évolution duodécimale, et que nous croyons due à un progrès ou plutôt à une altération de la tradition primitive; mais cette contradiction existe dans le texte tibétain, et à quelque école qu'on puisse l'attribuer légitimement, il y restera toujours, à mon avis, cette coexistence de deux éléments discordants, l'un témoignant de l'ancienneté, l'autre de l'innovation. Peut-être la distinction des écoles secondaires, s'il est possible de la faire, lèvera-t-elle jusqu'à un certain point cette difficulté.

On nous dit que les Sthâviras se divisèrent, et la première école qui se forma dans leur sein fut celle des *Hêtavâda*, appelés aussi *Sarvâstivâdinas* [1]; les an-

[1] Wassilief, p. 230; Stanislas Julien, p. 342, 345.

ciens Sthâviras auraient alors pris le nom de *Haimavatâs*[1]. Cette assertion semble venir à l'appui de notre conclusion attribuant à l'école des Sthâviras les textes du Kandjour, car il est dit que ces textes sont ceux des Sarvâstivâdinas ; mais il y a ici une petite difficulté. M. Wassilief fait remarquer lui-même que le Vinaya tibétain est celui, non pas des Sarvâstivâdinas, mais des Mûlasarvastivâdinas, école non citée par Vasumitra, et qui doit être distinguée de l'autre[2]. Mais en quoi consiste la distinction? M. Wassilief ne le dit pas; or, si nous consultons la liste des dix-huit écoles, groupées en quatre divisions principales, nous voyons que les Sarvâstivâdinas sont une de ces écoles principales (la première, selon Burnouf, et la deuxième selon Wassilief[3]), et que la première subdivision de cette école est celle des *Mûlasarvâstivâdinas*; le lien entre l'une et l'autre est donc assez étroit pour qu'il ne soit pas nécessaire d'insister sur la distinction, et nous pouvons voir là une confirmation de ce que nous avons avancé plus haut, que le texte du Kandjour appartient à l'école des Sthâviras.

[1] C'est ce que dit M. Wassilief, p. 230. M. Stanislas Julien semble dire le contraire, p. 345, et ailleurs considérer (d'après les textes qu'il traduit) les Haimavatâs comme une deuxième école (p. 342); mais l'association du nom des Haimavatâs avec celui des Sthâviras ou de mots dérivés de ce nom, notés par M. Julien lui-même (p. 339 et 342), donne lieu de considérer les Haimavatâs comme les représentants des Sthâviras primitifs. Les Sarvâstivâdinas seraient donc les novateurs au premier degré dans l'école antique des Sthâviras.

[2] Page 235, note.

[3] Page 234 elle vient la seconde, mais p. 267, la première.

Revenons maintenant aux trois textes indiens; l'un d'eux appartient bien positivement à l'une des divisions de la grande école des Mahâsanghikas à laquelle nous avons cru pouvoir les rapporter tous; c'est le Mahâvastu, texte de l'école des Lokottaravâdinas; Vasumitra nous dit que cette école est la deuxième qui se fonda parmi les Mahâsanghikas [1]. Il est probable que le texte du Lalitavistara appartient à une autre division de la même école (on en compte généralement neuf); mais nous manquons de données pour la préciser et en dire le nom; ce qui paraît bien certain, c'est qu'il appartient à une école déterminée; les différences avec le Mahâvastu sont trop nombreuses pour qu'on puisse regarder les deux textes comme différenciés l'un de l'autre par de simples variantes, et les rapports sont assez grands pour qu'on soit autorisé à les rattacher à deux subdivisions d'une même école principale.

La place qu'il convient d'attribuer au texte pâli soulève une question plus ardue. Nous avons déjà remarqué que ce texte se distingue nettement, non-seulement du tibétain, avec lequel il diffère par la disposition générale, mais des textes sanskrits, dont il se rapproche davantage au point de vue de la composition, par un trait particulier, l'arrangement des douze termes de l'évolution duodécimale; cet arrangement du texte pâli, qui est, je crois, le plus naturel, est unique, les trois autres textes

[1] Wassilief, p. 227; Julien, p. 334, 338, 341, 344.

suivent l'arrangement contraire, et ce n'est pas par ce côté seulement que les textes sanskrits semblent s'écarter du pâli pour se rapprocher du tibétain. Nous avons noté dans le Mahâvastu, à propos du récit des circonstances accessoires, toute une phrase qui diffère notablement du pâli, et est presque identique au tibétain du Kandjour; ce qui n'empêche pas que dans d'autres parties le Mahâvastu et le Lalitavistara ressemblent bien plus au pâli qu'au tibétain[1]. Que conclure de ces données contradictoires? Rien de certain, assurément. Notons seulement que le pâli, tout en se classant avec le Lalitavistara et le Mahâvastu par la teneur et la disposition générale des parties du texte, s'en distingue très-nettement par certains détails et s'éloigne d'eux plus qu'ils ne s'éloignent l'un de l'autre. Tout ce que nous pourrions dire, si nous voulions formuler une conclusion précise, c'est que le texte pâli serait le texte primitif des Mahâsanghikas, le texte arrêté par l'école même au moment de la formation, et maintenu intact dans son état primitif, tandis que le

[1] Le Mahâvastu, en particulier, présente une remarquable analogie de style avec le pâli; on y trouve des expressions et des formes qu'on chercherait en vain, je crois, dans le Lalitavistara. Ainsi l'expression *seyyathidam* «à savoir,» très-fréquente en pâli, et qui, à ce qu'il me semble, n'existe pas en sanskrit, se présente deux fois dans notre texte du Mahâvastu, sous la forme *sayyathidam*. Le terme *ôbhâsô* «clarté» du texte pâli est écrit de même dans le Mahâvastu; le Lalitavistara emploie la forme sanskrite *avabhâsa*. Ces particularités ne sont pas assez nombreuses pour ôter au Mahâvastu son caractère propre, et nous autoriser à le ranger parmi les textes pâlis; il importe cependant d'en tenir compte.

Mahâvastu serait le texte des Lôkôttaravâdinas, deuxième subdivision de la même école, et le Lalitavistara celui d'une autre subdivision des Mahâsanghikas, probablement postérieure. Quant au texte tibétain du Kandjour, tout semble concourir à nous faire voir en lui un texte de l'école des Sthâviras, non pas le texte primitif, mais celui de la première subdivision de cette école, des Sarvâstivâdinas, ou peut-être même (à cause de l'espèce de confusion qui règne sur ce nom) d'une subdivision inférieure. La reproduction trois fois répétée de ce texte dans diverses parties du Kandjour nous prouve qu'il était adopté au Tibet, et que l'école à laquelle il appartient doit être celle dont les écrits prédominent dans la portion du Kandjour qui conserve les textes du Petit Véhicule.

On voit que dans cette recherche de l'attribution à faire des textes aux différentes écoles, nous ne nous sommes plus appuyé sur la division en quatre écoles, qui nous avait retenu un instant au début de cette étude. Il nous a paru en effet qu'il était difficile de la prendre pour base; nous ne sommes cependant pas certain qu'il soit nécessaire d'y renoncer; mais la complexité des écoles bouddhiques n'a pas encore été assez complétement éclaircie pour que nous ayons cru pouvoir nous aventurer dans ce dédale. Il y a, du reste, une question sans la solution de laquelle on ne pourrait peut-être pas entreprendre utilement cette recherche, ce serait celle de savoir s'il existe d'autres textes de la prédication de Bé-

narès que les quatre sûtras traduits et analysés dans le présent travail. Ou chaque école avait le sien, et on devrait pouvoir en trouver dix-huit; ou plusieurs écoles avaient adopté un même texte, et alors on pourrait croire qu'il en existait seulement quatre, ceux des quatre écoles principales. J'ai peu d'espoir, je l'avoue, qu'on découvre de nouveaux textes; mais quand bien même on n'en retrouverait aucun, la non-existence des dix-huit textes ne serait pas pour cela démontrée, car bien des écoles ont pu disparaître sans laisser de traces, bien des textes ont dû périr; et la littérature sanskrite bouddhique, en particulier, est très-mutilée. Après tout, il n'est pas impossible qu'on retrouve des textes nouveaux de la prédication de Bénarès (je ne parle pas des développements sur les quatre vérités, qui abondent[1]), et ils deviendraient un élément important pour l'étude de la question.

Quant à l'âge relatif des diverses portions de nos textes, je ne chercherai pas à le fixer; j'ai déjà essayé de le faire partiellement, selon que l'occasion s'en présentait; mais la difficulté de la matière et le caractère conjectural des résultats auxquels une tentative de ce genre peut aboutir ne me permettent pas d'insister ni de traiter à fond, d'une manière systématique, une semblable question, subordonnée, du reste, ou connexe à celle qui vient d'être étudiée.

[1] Tels que le *Dhammacakkappavattanakathâ* du *Patisambhida*, dont il a été question plus haut (p. 281, note), — l'article intitulé de même qui se trouve dans le *Kathâvatthu*, l'un des livres de l'*Abhidhamma*, etc...

Je me borne donc à ce que j'ai pu avancer çà et là sur telle ou telle expression, sans vouloir confirmer par de nouveaux arguments ou compléter mes assertions.

Ce travail est assurément très-insuffisant, quoique long; mais quand bien même il serait aussi complet et aussi satisfaisant qu'il peut l'être en lui-même, il resterait à le compléter encore par l'étude des textes chinois de la prédication de Bénarès. Il serait en effet bien important de savoir ce que le sûtra fondamental est devenu dans la vaste littérature bouddhique de l'Empire du milieu; si nos quatre textes s'y retrouvent, ou si elle nous en offrirait d'autres que nous n'avons pas. Une telle étude, pleine d'intérêt pour la connaissance du Bouddhisme chinois, aurait de plus l'avantage d'être fort utile pour celle du Bouddhisme en général; nous n'avons pas les éléments du travail qu'elle exigerait, mais nous ne désespérons pas de pouvoir les réunir quelque jour et en tirer parti.

ÉTUDES BOUDDHIQUES

L'AMI DE LA VERTU ET L'AMITIÉ DE LA VERTU

(KALYÂṆA-MITRA, KALYÂṆA-MITRATÂ),

PAR M. FEER.

EXTRAIT DU JOURNAL ASIATIQUE.

Dans l'étude à laquelle je me suis livré sur les deux *Catur-dharmaka-Sûtra*, j'ai été amené à parler de «l'ami de la vertu» et du terme *Kalyâṇa-mitra;* j'ai même, à cette occasion, donné la traduction d'un sûtra du Kandjour relatif à ce sujet, le *Kalyâṇa-mitra-sevanam* «fréquentation de l'ami de la vertu[1].» Ce que j'ai pu dire sur ce sujet était nécessairement fort incomplet, d'une part, à cause de la façon épisodique dont ce point spécial était introduit dans un sujet plus étendu, laquelle ne permettait pas d'entrer dans les développements nécessaires; d'autre part, à cause de l'insuffisance des textes mis alors à ma disposition. Aujourd'hui que j'ai trouvé des textes, non-seulement nouveaux, mais encore (ce qui

[1] *J. as.* 6ᵉ série, tome VIII, 1866, p. 316-9. — *Étud. bouddh.* p. 84-7.

ajoute, je pense, à l'intérêt) fournis par la littérature pâlie, je crois devoir revenir sur cette question. Ce n'est pas que j'aie la prétention de la traiter dès à présent d'une manière complète et définitive : il existe beaucoup de textes que je ne connais pas; d'autres, que j'ai notés, ne font guère que répéter ceux que je me propose d'introduire ici, et grossiraient ce travail sans le fortifier notablement. Je m'en tiens donc, pour le moment, aux premiers que j'ai découverts; ils me paraissent dignes d'attirer l'attention et propres à devenir la base d'une discussion instructive.

§ I. *Les deux avadânas sanskrits-tibétains Çaça et Subhadra.*

Avant d'aborder les textes pâlis, qui sont tout à fait nouveaux (du moins, je le crois), il me paraît à propos, sans répéter ce que j'ai déjà dit, de compléter les renseignements que je devais au lecteur sur les textes dont j'ai déjà fait usage.

On se rappelle que le *Kalyâṇa-mitra-sevanam* du Kandjour se retrouve intégralement dans deux récits de l'*Avadâna-Çataka*. Il importe, ce me semble, de bien faire connaître le rôle qu'il joue dans ces récits : c'est ce que je n'avais pu faire dans mon précédent article, ce que je veux faire dans celui-ci.

L'*Avadâna-Çataka* est un recueil de cent récits, conçus, je ne dirai pas d'une manière uniforme, mais selon un type unique reconnaissable dans les

diverses modifications qu'on lui fait subir. Ces récits comprennent quatre points principaux : 1° un préambule, presque toujours le même, et indiquant le lieu de la scène, qui varie; 2° un fait quelconque, tantôt très-important, tantôt fort insignifiant, dont le Buddha est témoin ou dans lequel il est acteur; 3° une explication ou un enseignement donné par le Buddha à l'occasion de ce fait : cette instruction consiste ordinairement à expliquer le fait dont il s'agit par des actes accomplis dans des existences antérieures, et quelquefois à en faire la base d'une prédiction de ce qui arrivera dans des existences futures; il peut même arriver que les deux systèmes d'instruction soient combinés dans un même avadâna; 4° une morale [1] ou conclusion généralement brève, quelquefois assez développée : ces conclusions ne sont pas très-variées; à peine en trouve-t-on une ou deux dont il y ait un seul et unique exemple. Presque toutes sont répétées plusieurs fois : il en est une surtout (celle qui consiste dans la distinction des actes en blancs et en noirs) qui est appliquée à près de la moitié des récits. Notre instruction sur le Kalyâṇa-mitra est une de ces morales ou con-

[1] Les avadânas se terminent donc, comme nos fables, par une morale. Du reste, le terme *avadâna* désigne aussi ce que nous appelons « fable ou apologue ». Les avadânas d'origine indienne traduits du chinois, par M. Julien, ne sont autre chose que des fables. Cependant l'avadâna bouddhique proprement dit ne saurait être identifié avec l'apologue tel que nous l'entendons : c'est un genre spécial, propre au bouddhisme. Parmi les avadânas traduits par M. Julien, il en est beaucoup qui ne sont pas bouddhiques.

clusions; elle est, comme nous l'avons dit, reproduite deux fois seulement.

Les récits de l'*Avadâna-Çataka* sont en outre groupés par dizaines, et ceux de chaque dizaine se distinguent par quelque trait spécial et caractéristique. Ainsi les deux récits terminés par la leçon sur le *Kalyâṇa-mitra* appartiennent à la quatrième dizaine, caractérisée par cette circonstance que chacun des dix avadânas dont elle se compose est un récit d'une des existences antérieures du Buddha, par conséquent une version d'un des célèbres Jâtakas [1]. Nous avions songé à donner la traduction de ces deux récits; mais comme, soit en raison de leur importance, soit en raison des variantes qui en existent, ils méritent de devenir chacun la base d'un travail spécial, nous aimons mieux nous borner pour le moment à une simple analyse.

Le premier de nos deux avadânas est intitulé Çaça « le lièvre »; c'est le septième récit de la quatrième dizaine, ou le trente-septième de toute la collection. La scène se passe à Çrâvastî, à Jetavana, dans le jardin d'Anâthapindada.

Du temps de Çâkyamuni, un riche habitant de cette ville se marie, a un fils et est ruiné. Le fils, recueilli par des parents, élevé par eux, va à Jetavana, entend prêcher la loi et se fait admettre dans la confrérie bouddhique; mais il continue d'habiter avec ses parents et ne peut se résoudre à aller vivre

[1] La même particularité distingue la deuxième décade.

en ermite dans la forêt. Les admonitions réitérées du Buddha le décident enfin à prendre ce parti.

Tel est le fait : les Bhixus étonnés en demandent l'explication; le Buddha la donne.

Autrefois un Ṛṣi vivait en ermite dans une grotte; un lièvre[1] lui tenait compagnie. Une sécheresse, qui causa de grands ravages et amena la famine, fit perdre courage au Ṛṣi; il voulait renoncer au privilége de la vie solitaire et regagner la ville. De désespoir, le lièvre se jeta dans le feu pour se donner en pâture à son ami. Vaincu par ce sacrifice, le Ṛṣi se décide à rester dans la forêt, et, grâce aux prières ou à la puissance du lièvre, la pluie tombe et féconde la terre. Le Ṛṣi étonné demande à son compagnon le secret de tant de merveilles; le lièvre répond qu'il est appelé à être le Buddha sauveur, et le Ṛṣi forme le vœu d'être sauvé quand le moment sera venu, par le futur Buddha, maintenant lièvre.

Or, le fait naturel relaté plus haut n'est que la réalisation ou la conséquence du fait merveilleux qui vient d'être raconté. Le fils de famille amené par le Buddha à vivre dans la forêt n'est autre que le Ṛṣi d'autrefois, et le lièvre d'alors est le Çâkyamuni d'aujourd'hui.

[1] Lorsque je fis mon travail sur les *Catur-dharmaka*, je n'avais pas lu l'*Avadâna* tout entier, et au lieu de Ṛṣi j'avais cru voir Aṣi; de plus, j'avais pris Çaça pour un nom propre, de sorte que, citant quelques phrases voisines de la conclusion que j'avais extraite du manuscrit, j'ai écrit «Aṣi» et «Çaça» au lieu de «le Ṛṣi» et «le lièvre» (*J. as.* juillet-décembre 1866, p. 322. — *Étud. bouddh.* p. 90).

Là-dessus, le Buddha recommande le culte de l'ami de la vertu, semblable à celui que le Ṛṣi avait rendu au Bodhisattva sous forme de lièvre; il débite le sûtra que nous avons traduit et qui n'est donné avec cette qualification que dans le texte isolé du Kandjour, car dans la collection de l'Avadâna-Çataka, il ne porte point la désignation de «sûtra», appliquée quelquefois, mais rarement, dans ce recueil, à d'autres instructions du même genre.

Ce récit, comme on le voit, a pour base un fait très-commun dans les récits bouddhiques, la conversion d'un jeune homme, conversion lente et pénible, accomplie dans des circonstances qui passent pour extraordinaires, mais cependant jugées d'une importance secondaire, puisqu'on ne nous dit pas le nom du nouveau disciple. Il en est autrement du deuxième fait que nous allons rapporter : c'est encore une conversion, mais celle-ci est célèbre, elle a une valeur historique, et c'est un des faits saillants de la vie du Buddha. Le récit qui la renferme constitue le dixième avadâna de la quatrième série et le quarantième de la collection; il porte le titre de *Subhadra.*

La scène se passe à Kuçinagara chez les Mâllas, au moment où le Buddha va entrer dans son Nirvâna.

Subhadra, un *parivrajaka*, «moine mendiant et errant», apprend que le Nirvâna du Buddha est prochain, et se rend à Kuçinagara pour lui faire des questions. A plusieurs reprises, il demande à être

introduit près du maître; constamment Ananda s'y refuse. Enfin Bhagavat, entendant le bruit de cette altercation, ordonne qu'on laisse approcher l'étranger. L'entretien a pour conséquence la conversion de Subhadra, qui, par une succession rapide, devient Bhixu, puis Arhat, et enfin entre dans le Nirvâna, décidant ainsi la conversion d'un grand nombre de Mâllas, fait étrange dont voici l'explication :

Jadis Çâkyamuni était un daim; il était le premier d'un troupeau auquel un roi vint donner la chasse. Il fallait, pour échapper à cette redoutable poursuite, franchir un torrent rapide et large. Le chef se dévoue, se place au milieu du torrent; le troupeau tout entier lui saute sur le dos pour gagner l'autre rive et le met tout en sang. Un petit restait seul, incapable de faire le saut périlleux; mais le généreux daim le prend sur son dos meurtri et le porte en lieu sûr. Or le chef du troupeau était Çâkyamuni, le petit daim était le nouveau Bhixu, Subhadra; quant au troupeau tout entier, c'étaient les Mâllas convertis. On voit comment le fait capital de la conversion de Subhadra et les faits accessoires se rattachent à l'histoire du troupeau de daims comme l'effet à la cause.

Mais ce n'est pas tout, l'enseignement se complique ou se dédouble. Ce récit montre bien le lien qui existe entre Çâkyamuni, Subhadra et les Mâllas; il n'explique pas suffisamment les mérites de Subhadra. Or ces mérites, les voici :

Le Buddha Kâçyapa, prédécesseur de Çâkya-

muni, avait un neveu nommé Açoka, qui était entré dans la confrérie fondée par son oncle. Au moment où le Nirvâna de Kâçyapa allait se produire, Açoka en fut prévenu par la divinité d'un arbre et tomba dans un grand désespoir. La compatissante divinité le conduisit alors auprès de Kâçyapa, et là il devint Arhat et entra dans le Nirvâna avant le Buddha Kâçyapa son oncle. La divinité qui avait montré un si grand dévouement apprend à ce moment que, en récompense de cette bonne action, il lui arrivera pareil sort à elle-même au temps du Buddha Çâkyamuni. Or la conversion et le Nirvâna de Subhadra sont la réalisation de cette promesse. Subhadra, au temps de Kâçyapa, était la divinité sylvestre dont on vient de raconter un trait mémorable.

De là encore, le Buddha, répétant la même instruction que précédemment, tire cette conclusion qu'il faut aller à l'ami de la vertu (*mâm kalyâṇamitram âgamya* « venant à moi, dit-il, l'ami de la vertu (par excellence)»), chose possible quand Çâkyamuni, engagé dans le cercle de la transmigration, était un Buddha sous la forme humaine, ou un Bodhisattva sous toutes les formes possibles, mais difficile à réaliser, physiquement impossible, lorsque, entré dans le Nirvâna, affranchi de la transmigration, il sera dans cet état indéfinissable qui est en dehors de toutes les conditions expérimentales de l'existence, qui est absolument et incontestablement distinct de toute espèce d'activité, et qui,

s'il n'est pas le néant proprement dit, ressemble fort à une sorte d'anéantissement, à une extinction, à une léthargie sans fin, à un sommeil sans réveil. Ce qui ressort le plus clairement de ce discours, c'est que le Kalyâṇa-mitra est le Buddha lui-même, ou que le Buddha est un Kalyâṇa-mitra. Çâkyamuni est-il *le* Kalyâṇa-mitra ou *un* Kalyâṇa-mitra? Ce titre est-il exclusif et s'applique-t-il au Buddha seul, ou peut-il s'appliquer à d'autres? C'est ce que le texte ne laisse pas facilement apercevoir. On serait tenté tout d'abord de croire à une valeur exclusive de ce terme Kalyâṇa-mitra; mais, évidemment, on ne peut d'après ces textes seuls s'en former une idée juste et complète, et de nouveaux éclaircissements sont nécessaires.

Je ne veux donc pas insister plus longtemps sur le lien qui peut exister entre les faits racontés dans nos Avadânas et la moralité qui s'en déduit : ce lien est très-lâche, et il serait assez difficile d'arriver par ce moyen à bien savoir ce qu'est au juste le Kalyâṇa-mitra. Je n'insisterai pas non plus sur les faits qui ont servi de base à nos deux récits, bien que l'un d'eux, celui de la conversion de Subhadra, soit cité constamment dans le récit du Nirvâna, et passe pour un des faits universellement admis de la vie du Buddha. Cet épisode, nous l'avons déjà dit, mériterait une étude à part. Il nous importerait seulement en ce moment de savoir si la prédication du *Kalyâṇa-mitra-sevanam* fait bien partie de l'épisode de la conversion de Subhadra, et si elle n'a pas

été intercalée arbitrairement dans notre texte par le compilateur de l'Avadâna-Çataka. On ne pourrait résoudre la question qu'en faisant la comparaison des divers récits de cet épisode qui peuvent exister. Or ces récits, nous ne les avons pas sous la main; il est donc impossible de rien décider. Cependant il y a lieu de croire que cet enseignement a dû être reproduit par le Buddha dans la circonstance dont il s'agit, car si fécond que le compilateur du recueil puisse être en inventions, il est en général fidèle à la tradition quand il s'agit de faits bien établis par elle, et surtout de paroles attribuées au Buddha [1]. C'est du reste un point qu'on aura sans doute les moyens d'éclaircir ultérieurement. Admettons-le toujours, sauf vérification.

Il est un autre point qu'il serait bien désirable de mettre en lumière. Le sûtra du Kandjour intitulé *Kalyâṇa-mitra-sevanam* doit-il être considéré comme un extrait de l'Avadâna intitulé *Subhadra?* La seule chose qui autorise à le supposer, les trois textes étant d'accord, c'est la mention du lieu de la scène, mise en tête de ce sûtra, comme de tous les autres, et identique à celle qui ouvre le Su-

[1] Dans une lecture faite à l'Académie des inscriptions et belles-lettres en janvier 1871, sous ce titre : « Deux sûtras pâlis et un avadâna sanskrit », j'ai montré que le dixième récit de l'Avadâna-Çataka coïncide avec un sûtra du Sanyutta-Nikâya. Nous avons vu que d'autres coïncident avec des Jâtakas. On peut donc établir en principe que les avadânas du recueil dont nous parlons ont à la base un texte du *Sûtra*. Seulement, un récit nouveau extra-canonique est toujours enté sur le récit primitif et canonique.

bhadra-Avadâna; c'est-à-dire que, d'après l'un comme d'après l'autre, le discours aurait été prononcé à Kuçinagara, chez les Mâllas. Il est donc vraisemblable d'en conclure que le plus court de nos textes est un extrait du plus long; mais cela n'est nullement démontré, et l'on arrivera peut-être à découvrir que les deux textes ont été puisés à une source commune; c'est même là ce que je considère comme le plus probable. Or, dans cette hypothèse, le sûtra aurait été tiré d'un texte traitant le même sujet que l'Avadâna, qui, par conséquent, ne saurait différer beaucoup de ce texte et pourrait en être considéré comme une simple version. Nous ne nous compromettrons donc pas beaucoup en acceptant, pour fixer les idées, le sûtra du Kandjour comme un extrait présumé du Subhadra-Avadâna; nous voulons simplement dire par là que la prédication du Kalyâṇa-mitra-sevanam, nous apparaissant comme une exhortation dernière du Buddha, fait partie du récit complet du Nirvâna.

De cette circonstance que le même sûtra figure dans deux récits distincts, j'avais tiré cette conclusion, ou, pour mieux dire, à propos de cette circonstance, j'avais établi ce fait : que le Buddha avait dû répéter un assez grand nombre de fois cet enseignement; et, généralisant, j'avais dit qu'il en devait être de même de beaucoup d'autres. Il ne fallait assurément pas pour cela une grande pénétration; cependant, si l'assertion avait besoin d'être confir-

mée, elle le serait d'une manière éclatante par la littérature pâlie.

§ II. *Les deux sûtras pâlis Upaḍḍham et Sâriputta.*

Je trouve, en effet, dans les livres pâlis, outre de nombreuses mentions du terme *Kalyâṇa-mitra* plus ou moins accompagnées de développements, deux sûtras nous présentant la question traitée dans des lieux et dans des temps différents : une fois, c'est chez les Çâkyas; l'autre fois, c'est à Çrâvastî. Notons en passant que la littérature pâlie, au moins par les textes que nous avons trouvés, ne nous fait pas connaître que pareil discours ait été tenu à Kuçinagara. Indépendamment de cette différence sur les localités, il y en a une aussi sur les personnes. Dans les trois textes du Kandjour, qui peuvent se réduire à deux (puisque nous considérons le sûtra isolé comme extrait de l'un des Avadânas), c'est Ananda qui est l'interlocuteur; dans les deux textes pâlis, une fois, chez les Çâkyas, c'est Ananda, une autre fois, à Çrâvastî, c'est Çâriputra. Ce dernier trait, à lui seul, établit une différence entre le discours prononcé à Çrâvastî selon l'Avadâna-Çataka et le discours prononcé dans la même ville selon le Tipitaka. Si donc nous réunissons tous les documents évidemment distincts qui sont à notre disposition, nous avons :

Pâli : un discours prononcé chez les Çâkyas (interlocuteur, Ananda).

Sanskrit-tibétain : un discours prononcé à Çrâvastî (interlocuteur, Ananda).

Pâli : un discours prononcé à Çràvastî (interlocuteur, Çâriputra).

Sanskrit-tibétain : un discours prononcé à Kuçinagara (interlocuteur, Ananda).

Ici il y aurait à noter une différence sur le fond entre les deux sûtras pâlis; mais cette question viendra plus utilement à la suite de la traduction, et je poursuis les rapprochements que les rapports extérieurs nous invitent à faire entre ces textes.

Les deux sûtras pâlis sont isolés, comme le *Kalyâṇa-mitra-sevanam* du Kandjour : ils offrent un enseignement détaché, et le récit qui sert d'entrée en matière est si court qu'il est insignifiant. Or, puisque le sûtra du Kandjour nous apparaît comme un extrait du Subhadra-Avadâna ou de quelque autre texte, l'analogie ne nous invite-t-elle pas à conclure que les sûtras pâlis sont des extraits du même genre? Et si nous nous rappelons que d'autres sûtras, des sûtras modèles, la prédication de Bénarès, celle du mont Gâyâ, qui figurent isolément dans le même recueil que nos deux textes, se retrouvent dans une autre collection[1] au milieu d'un récit suivi, et ne sont après tout que des extraits du Vinaya, nous avons lieu de croire que la question doit recevoir une réponse affirmative. Mais ce récit, quel qu'il soit, dont nous regardons nos sûtras pâlis comme extraits, où est-il? existe-t-il même? Il nous est impossible de le dire; on peut néanmoins croire

[1] Le Mahâvaggo du Vinaya.

qu'il existe et espérer de le trouver. En attendant cette confirmation irréfutable d'une supposition très-légitime, rien ne nous empêche d'admettre cette supposition avec confiance.

Il reste à faire une dernière remarque. Les deux sûtras pâlis, dans la partie qui leur est commune (et ils ne diffèrent l'un de l'autre que par un point), correspondent très-exactement au sûtra sanskrit-tibétain. La coïncidence existe pour ainsi dire terme à terme, à une exception près, toutefois, car on trouve dans les textes pâlis tout un développement qui manque dans les textes sanskrits-tibétains. Comment expliquer cette différence? Le paragraphe a-t-il été ajouté aux textes pâlis ou retranché des textes sanskrits tibétains? Nous nous trouvons ici en présence d'un fait connu, d'un cas qui s'est déjà rencontré plus d'une fois. Les sûtras communs aux deux littératures (sauf ceux qui, traduits directement du pâli en tibétain, occupent une place à part dans le Kandjour) présentent toujours entre eux quelques différences. Nous n'hésitons pas à attribuer ces diversités à la variété des écoles. D'après des considérations précédemment émises et sur lesquelles nous ne reviendrons pas, les textes sanskrits-tibétains appartiendraient à l'école des Sarvâstivâdinas faisant partie de celle des Sthaviras, et les textes pâlis à l'une des écoles secondaires de la grande école des Mahâsanghikas[1].

[1] Voy. *Les quatre vérités et la prédication de Benarès* (*Journ. asiat.* mai-juin 1870, p. 469-470. — *Étud. bouddh.* p. 309-310).

Je vais maintenant donner le texte et la traduction de nos deux sûtras pâlis : je ne reproduis pas la traduction du sûtra sanskrit-tibétain, à laquelle le lecteur peut recourir ; la principale différence consiste dans le développement, propre au pâli, dont il vient d'être question. Je commence par donner intégralement le premier sûtra, intitulé *Upaḍḍham* « la moitié » à cause d'un des mots du texte : il se trouve dans la cinquième section du Sanyutta-Nikâya (Mahâvaggo) ; c'est le deuxième du premier vaggo intitulé *Avijjâ* (chapitre de l'ignorance), qui commence la « section de la voie » (Magga-sanyuttam) par laquelle débute le Mahâvaggo.

Pour rendre plus sensible l'économie du sûtra et faciliter l'intelligence des observations qui suivront, j'ai découpé le texte en paragraphes, contrairement à l'habitude des manuscrits indigènes.

(A) LA MOITIÉ.

Voici ce que j'ai entendu : Une fois Bhagavat résidait chez les Çâkyas, dans une localité des Çâkyas appelée Çakkaram (*ou* Çakvaram, — *en pâli* Sakkaram).

Alors l'âyuṣmat Ananda se rendit au lieu où était Bhagavat ; s'y étant rendu, il salua Bhagavat et s'assit près de lui. Assis près de lui, l'âyuṣmat Ananda adressa ces paroles à Bhagavat :

- Vénérable, c'est (déjà) presque la moitié d'une vie pure que ce que l'on appelle amitié de la vertu, compagnie de la vertu, attachement à la vertu. .

— Non pas ainsi, Ananda, non pas ainsi, Ananda ! C'est bien la vie pure tout entière que ce que l'on appelle amitié

de la vertu, compagnie de la vertu, attachement à la vertu. Et c'est là, Ananda, l'habitude spéciale[1] d'un Bhixu ami de la vertu, compagnon de la vertu, étroitement attaché à la vertu, de produire par la méditation la voie sublime à huit branches, de multiplier la voie sublime à huit branches.

Et comment, Ananda, le Bhixu, ami de la vertu, compagnon de la vertu, attaché à la vertu, produit-il, par la méditation, la voie sublime à huit branches, comment multiplie-t-il cette voie sublime à huit branches?

[2] Ici, Ananda, le Bhixu produit par la méditation la vue complète, issue de la distinction (des idées), issue de l'absence de passion, issue de l'empêchement (*ou* de la destruction de la douleur) et manifestation d'un zèle supérieur. Il produit par la méditation le raisonnement parfait issu de la distinction, etc..... la parole parfaite..... la fin de l'œuvre parfaite..... la vie parfaite..... l'effort parfait..... la mémoire parfaite..... la contemplation parfaite issue de la distinction, issue de l'absence de passion, issue de la destruction, manifestation d'un zèle supérieur.

C'est ainsi, Ananda, que le Bhixu, ami de la vertu, compagnon de la vertu, attaché à la vertu, produit par la méditation la voie sublime à huit branches, multiplie la voie sublime à huit branches.

Voilà, Ananda, ce que tu dois savoir, point par point (d'après cet exposé), c'est que c'est la vie pure tout entière que ce qu'on appelle amitié de la vertu, compagnie de la vertu, contact de la vertu.

Car en venant à moi (qui suis) l'ami de la vertu (par excellence), les êtres soumis à la loi de la naissance sont délivrés de la naissance, les êtres soumis à la loi de la vieil-

[1] Ou bien : «jouissance exclusive» (*pratikankha*): *kankha* signifie «jouissance, usage»; *prati* indique un retour sur soi-même, une action propre, individuelle.

[2] C'est ce développement qui manque dans le texte sanskrit-tibétain.

lesse sont délivrés de la vieillesse [1], les êtres soumis à la loi de la mort sont délivrés de la mort, les êtres soumis à la loi du chagrin, de la lamentation, de la douleur, de l'affliction, de l'adversité, sont délivrés du chagrin, de la lamentation, de la douleur, de l'affliction, de l'adversité.

Voilà donc, Ananda, ce qu'il faut savoir d'après cette déduction : c'est que c'est la vie pure tout entière que ce que l'on appelle amitié de la vertu, compagnie de la vertu, contact de la vertu.

Tel est le premier de nos deux sûtras; le second en est la contre-partie, ou plutôt la confirmation et la répétition. Il a pour interlocuteur Çâriputra, qui voit plus juste que son condisciple Ananda. Ananda avait cru à tort que l'amitié de la vertu est la moitié d'une vie pure, sur quoi le maître le reprend avec vivacité. Çâriputra comprend du premier coup que l'amitié de la vertu est la vie pure tout entière, et le maître l'approuvant reproduit l'instruction donnée à Ananda. On doit supposer que Çâriputra n'avait pas été présent à l'entretien de Çâkyamuni et d'Ananda sur l'amitié de la vertu, car il aurait eu trop beau jeu pour découvrir et proclamer la vérité. Quoi qu'il en soit, le second sûtra est au fond la répétition et la confirmation du premier; la symétrie exigerait qu'il fût intitulé *Sakalam* « le tout », puisque le précédent a pour titre *Upaḍḍham* « la moitié », mais on le désigne par le nom de l'interlocuteur Çâriputra. Il est fort inutile de donner ce

[1] La « maladie » est omise dans cette énumération, sans doute par un oubli du copiste, car le membre de phrase qui la concerne se trouve dans le sûtra E ci-dessous (voy. p. 38), qui reproduit celui-ci.

texte tout au long : le commencement, c'est-à-dire la partie qui lui appartient en propre, suffira bien.

(B) ÇÂRIPUTRA.

Bhagavat résidait à Çrâvastî [1], etc. Alors l'âyuṣmat Çâriputra s'avança du côté où était Bhagavat. Après s'être approché de Bhagavat et l'avoir salué, il s'assit près de lui.

Une fois assis près de lui, l'âyuṣmat Çâriputra adressa ces paroles à Bhagavat :

Vénérable, c'est bien la vie pure tout entière (*ou* le tout d'une vie pure) que ce qu'on appelle amitié de la vertu, société de la vertu, contact de la vertu.

— Bien, bien, Çâriputra! Oui, c'est la vie pure tout entière que ce qu'on appelle amitié de la vertu, compagnie de la vertu, contact de la vertu : et c'est là, Çâriputra, l'habitude spéciale d'un Bhixu ami de la vertu..... (le reste identique au précédent).

Tels sont les textes du Sanyutta-Nikâya relatifs à la Kalyâṇa-mittatâ, textes fondamentaux sur la question (car je crois qu'on peut leur donner ce titre) et parallèles à notre triple texte sanskrit-tibétain, auquel ils ajoutent, par la partie non commune, un appoint important. Quelles sont les idées principales qu'ils nous fournissent pour établir la théorie de cette doctrine?

[1] Abréviation du texte lui-même. Dans les sûtras, généralement courts, du Saññutta-Nikâya, on ne met la formule initiale intégralement qu'en tête du premier sûtra de chaque vaggo; pour les autres on l'abrégé, comme dans celui-ci qui commence par *Sâvatthi nidânam* « Çrâvastî et la suite ».

1° La Kalyâṇamittatâ est adéquate au Brahmacaryam. J'avais traduit Brahmacaryam par « pureté »; je le rends maintenant par « vie *ou* conduite pure », terme complexe qui a l'avantage de mieux reproduire le composé Brahma-car(yam), *Brahma* signifiant « pur, saint, religieux » (les Tibétains le rendent avec raison par Ts'angs-par « purement »), et *car* « aller, marcher, se conduire, vivre ». Le mot « pureté » a d'ailleurs l'inconvénient de prêter à une confusion avec *visuddhi*, très-fréquemment employé, et qui semble désigner surtout la pureté intrinsèque, soit morale, soit même physique, la pureté intérieure, l'absence de toute souillure morale ou intellectuelle, en un mot, un état de l'âme, de l'être moral : *Brahmacaryam*, au contraire, s'applique à la conduite extérieure, à l'activité, en conformité, cela va sans dire, avec la pureté morale. Le terme *Brahmacaryam* est évidemment un emprunt fait au brâhmanisme, où il désigne le genre de vie du jeune brâhmane, encore impropre à la vie de famille, novice, gardant le célibat et soumis à un régime très-sévère. Ce régime, appliqué non plus à une période de la vie, mais à la vie tout entière, devenu définitif de temporaire qu'il était, modifié à bien des égards par les règles de la confrérie nouvelle, mais gardant son nom, a passé dans le bouddhisme pour y désigner le genre de vie parfait dont Çâkyamuni aurait fait la découverte. Ce genre de vie parfait consiste donc essentiellement dans la chasteté, la vertu la plus difficile à pratiquer et la

plus appréciée dans l'Inde, type de la moralité la plus élevée. « Chasteté » serait peut-être la traduction rigoureuse de Brahmacaryam; mais nous nous croyons autorisé à considérer ce terme comme désignant la vie parfaite dans l'acception la plus étendue. Nous pouvons, d'ailleurs, indépendamment de certaines inductions légitimes, quoique nécessairement conjecturales, nous appuyer pour cela sur des textes positifs qui donnent à la fois à Brahmacaryam le sens étroit de chasteté, et le sens plus large de perfection [1].

Or, qu'est-ce qui caractérise l'homme voué à ces deux choses qui n'en font qu'une, la Kalyâṇa-mitratâ et le Brahmacaryam? A quel exercice se livre-t-il? Nos textes nous l'apprennent.

2° Le Bhixu voué à la Kalyâṇamitratâ s'applique spécialement (patikankha) à produire la voie à huit branches, c'est-à-dire qu'il s'absorbe dans la dernière des quatre vérités, « la voie » (mârga). La manière dont cet exercice est décrit mérite une analyse un peu minutieuse.

[1] Nous n'avons pas le commentaire du Saññutta-Nikâya; mais celui du Paritta donne en ces termes l'explication du mot *brahmacariyam* dans le Mangala-sutta (Voy. *Journ. asiat.* oct.-déc. 1871, p. 236). « *Brahmacariyam* : manière de vivre des Brahmâs; la manière de vivre la meilleure ; c'est le nom qu'on donne à l'abstention à l'égard des rapports sexuels, à l'ascétisme, à la loi, au commandement du Buddha, à la voie. Quand on a abandonné la manière de vivre impure (abrahma), on est un brahma-carî. Ainsi l'abstention des rapports sexuels et le reste, voilà ce qu'on appelle *brahmacariyam.* » — « Quelle est la tache du Brahmacariyam? » trouvons-nous ailleurs dans le Sanyutta-Nikâya. — Réponse : « La femme. »

D'abord le texte qualifie ou fait accompagner le nom de la « voie » par quatre termes qui me paraissent être autant d'allusions aux quatre vérités. La « voie », dit-il, est issue, procède : 1° de la distinction (viveka), c'est-à-dire, je pense, d'une vue claire de l'existence de la douleur; 2° de l'absence de passion (virâga); or la passion est formellement donnée comme la cause de la douleur, ou la deuxième vérité; 3° de l'empêchement (nirodha), c'est-à-dire de la destruction de la cause de la douleur, et par suite de la douleur elle-même, ce qui est la troisième vérité[1]. Nous trouvons dans ces trois épithètes de *maggam* une allusion transparente aux trois premières vérités. Il reste un quatrième terme qui, évidemment, doit se rapporter à la quatrième vérité elle-même. Seulement il est très-difficile; la lecture même n'en est pas très-sûre; la première partie du composé flotte entre *vosâgga* et *vossagga*. C'est même *vossagga* qui l'emporte (car le terme revient un grand nombre de fois); cependant je crois qu'il faut lire *vosâgga* : *sâ* et *ssa* se confondent aisément dans l'écriture birmane, et le copiste aura sans doute écrit machinalement *ssa* pour *sâ*[2]. Je

[1] Au fond c'est la troisième vérité elle-même qui est désignée par les termes *viveka* et *virâga* ; mais elle l'est eu égard aux procédés qui s'appliquent aux deux premières. Ces procédés sont : la « connaissance » (ici : *viveka* « la distinction ») et « l'abandon » (ici : *virâga* « l'absence de passion »). (Voy. *J. as.* la prédication de Bénarès, mai-juin 1870, p. 409. — *Étud. bouddh.* p. 253). *Viveka* se rencontre aussi avec les sens de « isolement, retraite », et de « délivrance », qui ne paraissent pas pouvoir s'appliquer à ce passage.

[2] La vue d'un manuscrit singhalais ou siamois (cambodgien) nous

lis donc : *vosâggaparinâmi*. *Parinâmi*, de *pari+nam+i*, doit signifier «penché, incliné autour, occupé de». *Vosâgga* peut se décomposer en *vosâ+agga*. *Agga* (sk. *agra*) signifie : «extrême, supérieur, supériorité»; et dans *vosâ* je crois apercevoir la même racine que dans *vosita* du vers 423 du Dhammapada. MM. Fausböll et Max Muller rendent *vosita* par «confectus» et «perfect». A la page 435 de son édition, M. Fausböll reproduit le commentaire de ce mot, commentaire long et diffus, qui donne comme équivalent le plus clair de *vosita* l'expression *niṭṭhânam patto* «ayant obtenu l'achèvement complet». Le savant éditeur du Dhammapada reconnaît avec quelque hésitation le pâli *vosita* dans le sanskrit *vyavasita*. Le substantif correspondant à *vyavasita* est *vyavasâya* («plan, dessein; effort, zèle»); si l'identification proposée par Fausböll est juste, et si notre rapprochement n'est pas déplacé, *vosâ* répond à *vyavasâya* comme *vosita* à *vyavasita*. Le mot de notre texte *vosâgga* supposerait donc le sanskrit *vyavasâyâgra* : de sorte que *vosâggaparinâmi* signifierait «appliqué tout entier à la meilleure des activités»; d'où il suit que la quatrième vérité serait d'une nature exclusivement pratique, à la différence des autres qui sont doctrinales et spéculatives. Tel paraît être en effet l'esprit général des textes.

Nous trouvons là une confirmation de l'explication que nous avons donnée ailleurs des mots

permettrait de trancher immédiatement la question; mais nous n'avons qu'un seul manuscrit, et il est en caractères birmans.

bhâveti-bhâvanâ appliqués à la quatrième vérité[1]. *Bhâveti* doit signifier « faire exister » plutôt que « méditer » : si la pensée de la méditation est comprise dans le mot *bhâvanam*, il faut entendre une méditation suivie d'un effet immédiat, c'est-à-dire accompagnée de la pratique. Voilà pourquoi j'ai traduit : « produire par la méditation »; on pourrait aussi, en se référant au mémoire précité, *loco citato*, rendre par « développer ». Le mot *bhâveti* est accompagné de *bahulî-karoti* « il multiplie »; cette expression bien connue ne paraît pas précisément emporter ici le sens de « assiduité, répétition » qu'on est tenté de lui attribuer au premier abord, et que certainement elle a d'ordinaire. On sait que « la voie » se partage en huit branches ou divisions que les textes se complaisent à énumérer avec la fastidieuse habitude de répétition propre aux écrits bouddhiques. Or, il est à remarquer que, parlant de la voie en général, nos textes réunissent les deux termes *bhâveti-bahulîkaroti*, mais que, venant à parler des huit sections individuellement, ils emploient le seul mot *bhâveti* : ce qui donne à penser que *bahulî-karoti* se rapporte à la multiplicité des sections de la « voie ». Ce mot indique donc qu'il faut pratiquer la voie dans tous ses détails. Ainsi *maggam bhâveti bahulî-karoti* paraît signifier : « il fait exister, il produit ou développe (par la méditation)

[1] La prédication de Bénarès, *Journ. asiat.* mai-juin 1870, p. 422-423. — *Étud. bouddh.* p. 266. — Voyez aussi Childers, *Dict. pâli*, p. 86.

la voie en la décomposant dans les parties multiples entre lesquelles elle se divise [1] ».

Cette application constante, assidue à la quatrième vérité, constitue évidemment la Kalyaṇamittatâ; mais quel est le moyen de la réaliser? C'est ici que nous trouvons le troisième point capital de toute la théorie.

3° Ce moyen, c'est de venir au Buddha, qui est l'ami de la vertu par excellence. Les textes sanskrits-tibétains, qui suppriment ou n'admettent pas le terme intermédiaire, et cependant essentiel, vital, de l'application à la quatrième vérité, mais réduisent l'amitié de la vertu au Brahmacariyam et à la fréquentation du Buddha, nous avaient laissé des doutes légitimes; et les légendes de l'Avadâna-Çataka, qui sont l'occasion de cet exposé et ont pour donnée fondamentale le fait bien établi de relations personnelles avec le Buddha dans ses existences antérieures, n'éclaircissaient pas la question, car la possibilité de cette fréquentation était limitée, elle allait même prendre fin au moment où l'une de ces exhortations était prononcée, puisque le Buddha n'est pas appelé à vivre pour toujours dans le monde de la transmigration, et que même il n'est Buddha que parce qu'il a conquis le privilége d'en sortir pour toujours. A la vérité, on pouvait répondre

[1] Je dois dire cependant que, dans la plupart des cas, l'expression *bahulî-karoti*, si fréquente, s'applique à une seule et même chose que l'on répète par un exercice assidu et constamment renouvelé. — Childers rend par : to increase, to extend. (*Dict.* p. 78.)

que, à défaut du Buddha présent en personne, on a ses discours, son enseignement, sa loi, et même sa confrérie, qui l'une et l'autre le représentent et peuvent jusqu'à un certain point le remplacer. En faisant consister la Kalyâṇamittatâ dans la pratique de la quatrième vérité, les textes pâlis lèvent jusqu'à un certain point la difficulté, car ils nous montrent que l'enseignement, la doctrine, la possession théorique et pratique de la vérité est la chose essentielle, et que les relations personnelles ont un intérêt secondaire. Aussi l'expression du texte : «étant venu à moi l'ami de la vertu» peut très-bien ne pas se prendre au sens littéral et désigner seulement l'accession à la doctrine et à la société religieuse. Maintenant, que, en l'absence du Buddha, cette accession s'opère par le concours d'un guide, d'un directeur spirituel, d'un ami vertueux, cela est possible; nos textes ne paraissent pas faire une allusion marquée à ce côté de la question. Ce qu'ils nous présentent, c'est un double courant d'idées, d'une part des relations personnelles, d'autre part des efforts individuels; le premier n'est qu'un auxiliaire du second. Le point commun qui les réunit, c'est la personne du Buddha. Car si on ne peut le trouver en personne, on le retrouve dans son enseignement, et l'avoir trouvé dans son enseignement, c'est en quelque sorte l'avoir trouvé lui-même.

Pour résumer toutes ces idées et présenter sous

une forme claire et saisissable le système de nos textes, nous dirons :

L'amitié de la vertu est identique à la vie pure, parfaite ;

Cette amitié consiste dans une application constante à la quatrième vérité et à ses huit subdivisions;

Elle repose sur la fréquentation du Buddha, c'est-à-dire sur l'union avec sa personne ou avec son école et son enseignement.

§ III. *La Kalyâṇa-mittatâ, d'après le Dhammapada.*

Il s'en faut bien que l'expression *kalyâṇamitta* éveille toujours avec rigueur les idées que nous paraissent renfermer les textes précités. Ainsi, dans un sûtra du Kosala-sanyuttam (II, 4; Sanyutta-Nikâya; Sagathâ), le roi Prasenajit, qui est attaché au Buddha, l'a personnellement fréquenté, mais n'est pas entré dans la confrérie, est appelé *Kalyâṇamitto*, etc., tandis que son adversaire, Ajâtaçatru, est appelé *Pâpamitto*, etc.; l'un est un ami de la vertu (un homme de bien), l'autre un ami du péché (un méchant). Dans le Dhammapada, livre jouissant d'une autorité particulière parce que c'est un choix de sentences attribuées au Buddha, on remarque une autre déviation. La question qui nous occupe n'y est pas traitée à proprement parler : cependant notre terme s'y retrouve, mais dans des conditions assez différentes; il n'est pas accom-

pagné des deux synonymes qui le suivent constamment dans nos textes : l'opposition de *Kalyâṇamitra* et de *Pâpamitra*, soigneusement faite par les textes sanksrits-tibétains, mais négligée par les textes pâlis, s'y retrouve. Enfin, ce qui est le plus important, les éléments du composé sont disjoints et réduits à deux mots distincts au lieu d'être réunis en un seul, de sorte que le précepte se réduit au conseil de rechercher les bonnes sociétés et de fuir les mauvaises.

La citation ne revient guère que deux fois dans l'ouvrage. Je reproduis d'abord la moins importante. Dans le vers 375, qui fait partie du *Bhikkhuvaggo* (chapitre du Bhixu, le xxve), parmi plusieurs préceptes donnés au Bhixu, nous lisons un hémistiche, dont voici le texte avec la traduction de Fausböll :

Mitte bhajassu kalyâṇe, suddhâjîve atandite.
Amicos colas probos, puram vitam degentes, impigros.

Le récit qui sert de commentaire à la portion du texte où se trouvent ces paroles, embrasse neuf vers ou stances (368-76), et, par conséquent, elles se trouvent noyées dans ce long développement.

Il n'en est pas de même pour l'autre citation, qui occupe un vers tout entier, est bien plus définie dans son objet, et donne lieu, dans le commentaire, à un récit spécial. Elle forme le vers 78 ou la troisième stance du vi^e^ chapitre *Panditavaggo* (chapitre du « sage »). En voici le texte et la traduction d'après Fausböll :

Na bhaje pâpake mitte na bhaje purisâdhame
Bhajetha mitte kalyâṇe, bhajetha purisuttame.
Ne colat improbos amicos, ne colat homines infimos,
Colat amicos probos, colat homines optimos.

A propos de ce vers, Fausböll renvoie à Burnouf (*Introd.* p. 284), pour la valeur attribuée plus tard (*posteriore tempore*) au mot *kalyâṇamitta*, et M. Max Muller, qui traduit ainsi ce vers : « Do not have evil doers for friends, do not have low people : have virtuous people for friends, have for friends the best of men », ajoute cette note que nous traduisons : —« Il est à peine possible de prendre[1] « *mitte kalyâṇe* » dans le sens technique « *kalyâṇa-mitra* » « Ein geistlicher Rath » guide spirituel. Burnouf montre (*Intr.* p. 284) que, dans le sens technique, *kalyâṇa-mitra* était répandu au loin dans le monde bouddhique[1]. »

Pour qu'on puisse mieux se rendre compte de ces deux vers, nous allons reproduire le récit qui leur sert d'explication, quoiqu'il ne paraisse pas bien décisif, ni bien approprié au texte. Il est relatif à un *thero* (*sthavira*) du nom de Channa. Voici sous quelle forme le commentaire du *Dhammapada* nous le fait connaître :

(C) HISTOIRE DE CHANNA[2].

« Qu'on ne cultive pas des amis méchants ; » le maître, ré-

[1] *Buddaghosha's parables.* Introduction.
[2] Le texte de ce récit n'existe à la Bibliothèque que dans un exemplaire siamois, en caractères cambodgiens, et bien défectueux. Notre traduction s'en ressentira, et plusieurs passages nous laissent

sidant à Jetavana, prononça cet enseignement sur la loi en prenant pour sujet le Sthavira Channa.

C'était un âyuṣmat qui disait[1] : « Moi, j'ai fait la grande sortie (en commun) avec notre fils d'Arya (?); en conséquence (il est) le seul autre (que moi) que je regarde (comme supérieur); et maintenant, je suis bien Çâriputra lui-même, je suis Maudgalyâyana, le disciple supérieur[2]; » et il ajoutait : « Ceux-là, ils ne font que broncher. » C'est ainsi qu'il apostrophait les deux disciples supérieurs.

Le maître ayant connu cette circonstance par les Bhixus dans une réunion, fit venir Channa et le blâma.

Lui, sur le moment, resta silencieux; puis, étant retourné, il apostropha encore les Sthaviras jusqu'à trois fois; alors (le maître) l'ayant fait venir (de nouveau), lui dit : « Channa, les deux principaux disciples en particulier sont pour toi des amis vertueux, ce sont mes hommes[3] (?). Cultive, honore de tels amis vertueux; » et concluant par une exposition de la loi, il prononça cette gâthâ :

Qu'on ne respecte pas des amis pervers; qu'on ne respecte pas des hommes bas. — Qu'on respecte des amis vertueux, qu'on respecte les hommes élevés.

Voici le sens de ce vers : Ceux qui se plaisent dans les

bien des doutes. — Il y a, dans le Sanyutta-Nikâya, deux sûtras intitulés *Channa*; ils roulent sur la métaphysique et la psychologie transcendante. — Channa y est plutôt dépeint comme ayant la tête dure que comme étant d'un caractère obstiné et arrogant. Mais ces deux qualités ne sont pas exclusives l'une de l'autre.

[1] Ou bien : Cet âyuṣmat disait :

[2] Ou : « Je suis Maudgalyâyana, je suis le disciple supérieur », si on lit *aham* au lieu de *ayam*. (Voir le texte, p. 53.)

[3] *Ma purisâ*. Je lis : *me* ou (*mama*) *purisâ*, et je traduis avec beaucoup d'hésitation : « ce sont mes hommes ». On pourrait suppléer *utta* et lire : [utta] ma-purisâ « des hommes supérieurs »; seulement, le composé qui vient plus bas est *purisuttama* et non *uttama purisa*. On pourrait se borner à supprimer *ma*.

actes corporels coupables et les autres actions vicieuses sont appelés amis pervers (amis du mal). Ceux qui s'appliquent soit à rompre l'accord, après avoir quitté le monde, soit à entreprendre mal à propos les vingt et une espèces de recherches condamnées (?), ceux-là, on les appelle hommes bas. Ces deux classes d'hommes, les amis du mal aussi bien que les hommes bas, il faut se garder de les honorer, se garder de les imiter; les amis de la vertu et les gens de bien, au contraire, qu'on les honore, qu'on les imite.

Quand cette instruction fut finie, beaucoup obtinrent le fruit de Sota-âpatti et les autres (fruits).

Après avoir entendu la réprimande, le Sthavira Channa recommença, comme par le passé, à interpeller les Bhixus, à leur adresser des paroles de mépris.

Les Bhixus le firent encore savoir au maître. Le maître dit : Bhixus, tant que je durerai, vous ne pourrez l'instruire; mais quand je serai dans le Nirvâna, alors vous le pourrez. Le moment du Parinirvâna arrivé, l'âyuṣmat Ananda dit : Vénérable, comment devrons-nous procéder à l'égard du Sthavira Channa? Le (Buddha) donna cet ordre : Ananda, il faudra frapper le Bhixu Channa d'anathème (Brahmadaṇḍa).

Lui donc, après que le maître fut entré dans le Parinirvâna, ayant entendu l'anathème porté par le Sthavira Ananda, devint affligé et triste. Il essaya par trois fois de se lever. Quand il fut debout (?) : « Ne me faites pas périr, vénérables, » dit-il avec instances (en suppliant); et accomplissant parfaitement un vœu[1], grâce aux connaissances distinctes[2], il obtint l'état d'Arhat. — Fin du récit sur le Sthavira Channa.

[1] *Sammâ-vatam* « vœu parfait », venant, je suppose, de *Samyag + vratam*, qui devrait, ce semble, faire en pâli *sammâbbatam*.

[2] On lit dans le manuscrit : *Sahapatisa patisambhidâhi*. — Si l'on retranche *patisa* comme une répétition due à l'inattention du copiste, il reste *saha* « avec », qui pourrait être supprimé lui-même comme inutile. Cependant on peut tout conserver et lire avec une légère correction : *sahampatissa patisambhidâhi*; *sahampatissa* serait le génitif de

L'histoire de ce Bhixu, de ce Sthavira, qui se croit supérieur aux premiers disciples, par conséquent presque l'égal du maître; qui reçoit plusieurs réprimandes, sans en profiter; que le Buddha déclare incorrigible; qui se convertit tout à coup au moment où un anathème le frappe et devient presque immédiatement un arhat, cette histoire est assez singulière; mais elle ne nous apporte pas sur le sujet spécial qui nous occupe de bien lumineuses révélations. On apprend cependant par elle, plus encore que par les vers reproduits dans le Dhammapada, qu'il ne faut pas chercher dans le Kalyâṇa-mitta l'introducteur auprès du maître dont parle Burnouf; les Kalyâṇa-mitta sont tout simplement ici les deux principaux disciples, c'est-à-dire des hommes très-vertueux, des modèles; il est à remarquer que le commentaire réunit les éléments que le texte divise, et tandis que le texte semble parler d'amis qui sont vertueux ou qui sont vicieux, le commentaire semble parler au contraire d'amis de la vertu, — du vice, c'est-à-dire d'hommes vertueux ou vicieux, ce qui paraît être dans la pensée du texte. Le commentaire fait de plus entre les hommes vicieux et les hommes bas une distinction assez curieuse, mais quelque peu difficile à saisir, et que d'autres textes serviraient sans doute à mieux faire comprendre.

Sahampati, épithète bien connue de Brahmâ. Seulement, qu'est-ce que Brahmâ peut avoir à faire ici? et qu'est-ce que les « connaissances distinctes » de Brahmâ? — Mieux vaut s'en tenir à la première hypothèse, malgré l'inutilité et même l'impropriété de *saha*.

Les hommes vicieux, les amis du péché, ce sont ceux qui font le mal par le corps (la parole et la pensée); les hommes bas sont ceux qui cherchent à rompre l'union et se livrent aux vingt et une recherches condamnées; je ne sais ce que sont ces recherches (si toutefois tel est le sens de la phrase), mais il me semble que l'expression «homme bas» s'applique surtout à ceux qui sont animés par de mauvais sentiments, dont les péchés sont plus intellectuels, qui pensent le mal plus qu'ils ne le font; elle paraît aussi convenir spécialement aux moines, à ceux qui ont quitté le monde, mais qui sont infidèles à la règle monastique, tandis que l'expression «ami du mal» convient en général à tout homme. Le rapprochement avec d'autres textes permettra sans doute d'arriver à une plus grande précision. Pour ce qui concerne notre sujet, la seule conclusion que nous puissions tirer en ce moment de l'étude de ce texte, c'est que le Kalyâṇamitta et le Pâpamitta y sont tout simplement l'ami du bien et l'ami du mal, le bon et le méchant, dont l'un doit être recherché et imité, tandis qu'il ne faut ni rechercher ni imiter l'autre : c'est l'idée la plus élémentaire qui puisse être contenue dans ces deux expressions.

Mais il est évident que, si la Kalyâṇamittatâ peut être la fréquentation des hommes vertueux, elle est quelque chose de plus; elle est un effort ou une série d'efforts personnels. Nous avons vu précédemment qu'elle impliquait ces deux choses : 1° union

directe ou indirecte avec le Buddha, par une fréquentation personnelle, ou par son école et son enseignement; — 2° application constante à la quatrième vérité. Ce second point est mis pleinement en lumière par les textes qui identifient la Kalyâṇamittatâ avec l'Appamâdo.

§ IV. *La Kalyâṇamittatâ et l'Appamâdo.*

Nous ne pouvons songer à étudier ici, dans son ensemble, l'Appamâdo (« vigilance, soin », littéralement : « absence de négligence »). On sait que le deuxième chapitre du Dhammapada est mis sous cette rubrique. Nous n'avons ici en vue que les textes qui associent l'Appamâdo et la Kalyâṇamittatâ, et nous réunissons quelques-uns de ceux que nous connaissons. Sans avoir la prétention d'être complet, nous croyons que ce que nous offrons au lecteur est propre à élucider la question.

Je m'attacherai d'abord à deux sutras faisant partie du Kosala-sanyutta (Sanyutta-Nikâya, Sagathâ III), les septième et huitième du deuxième vaggo, portant un même intitulé : *Appamâdena.* Le second de ces textes est véritablement le seul qui nous intéresse directement; mais le premier lui étant étroitement uni par la communauté du titre et la communauté des stances qui le terminent, on ne peut guère les séparer.

Voici d'abord le premier :

(D) PAR L'ACTIVITÉ. 1°.

Bhagavat résidait à Çrâvasti, etc.

(Le roi de Kosala, Prasenajit, vint le trouver et) s'assit près de lui. Après s'être assis près de lui, Prasenajit, roi de Kosala, parla ainsi à Bhagavat :

Existe-t-il, ô vénérable, une loi unique (eko dhammo) qui atteigne ces deux objets (atthe), les biens du monde visible (ditthadhammikam) et ceux du monde à venir (samparâyikam)[1] ?

— Il existe, ô Grand Roi, une loi unique, qui atteint ces deux objets, les biens du monde visible et ceux du monde à venir.

— Quelle est, ô vénérable, la loi unique qui atteint ces deux objets, les biens du monde visible et ceux du monde à venir?

— La vigilance! Grand Roi, telle est la loi unique qui atteint ces deux objets, les biens du monde visible et ceux du monde futur. Par exemple, Grand Roi, si l'on compare les traces des pieds de tous les animaux, quels qu'ils soient, qui hantent les forêts désertes, à celles du pied de l'éléphant, (la trace du) pied de l'éléphant est réputée leur être supérieure en

[1] J'avais pris *diṭṭhadhammika* dans le sens de «relatif à la vue de la loi». Mais je vois que M. Childers (*Dict.* p. 125) le rend par «appartenant à ce monde, temporel». Il en résulte que *samparâyika* constamment opposé à *diṭṭhadhammika*, et qui réunit les sens de «contrariété, opposition» et de «futurition», doit être pris dans cette dernière acception et signifie «relatif au monde futur».

[2] *Samodhâna* (sam «avec» + avadhâna «soin, attention») ne peut avoir ici que le sens de «juxtaposition, comparaison». Le contexte l'exige, et la composition du mot s'y prête : car *avadhâna* signifie littéralement «deponere» : avec *sam* il revient à «componere». — *Mahantaṭṭhena* que je rends par «en étendue» (*mahanta* «grand», *aṭṭhena*, «en raison de») est écrit *mahantenatthe*, dans l'Appamâḍavaggo (Sanyutta-N. II, fol. ḍî, a), où cette comparaison est reproduite. Peut-être une troisième citation nous apporterait-elle une troisième leçon.

étendue. De même, Grand Roi, la vigilance est la loi unique qui atteint ces deux objets, les biens présents et à venir.

La longue vie, la santé, la caste, la grandeur attachée à une haute noblesse[1];

(Voilà ce que vante) celui qui recherche des jouissances[2] splendides et incessantes;

— La vigilance à l'endroit des actions pures est ce que vantent les savants.

L'homme vigilant, le sage atteint les deux objets :

Les biens du monde visible et ceux du monde futur.

L'homme ferme dans la poursuite de son but est celui qu'on appelle sage.

Ainsi, la vigilance est le premier des devoirs comme l'éléphant est le plus gros des animaux. Voilà ce que nous apprend l'explication en prose; il faut avouer qu'elle ne nous donne pas la clef de l'énigme. Dans les vers, la question est abordée plus directement sans être traitée avec beaucoup plus de clarté. Je crois bien comprendre la pensée générale du texte, qui doit être celle-ci : La vigilance est la loi unique dont il s'agit; l'homme vigilant est avisé, il atteint le but, savoir : la loi et la pureté, si c'est la perfection qu'il recherche; — les avantages mondains, si les biens extérieurs sont l'objet de sa poursuite; par la vigilance, on obtient tout ce que l'on ambitionne; par la négligence on n'obtient rien. Tel doit être le sens; mais il ne ressort pas clairement du texte, qui, dès le début, semble établir une opposition radicale entre la mondanité et la pureté,

[1] Ces deux padas ne se trouvent pas dans le sûtra suivant.

[2] *Ratiyo* remplacé par *bhoge* dans le sûtra suivant.

au lieu de faire ressortir le lien commun qui peut réunir ces deux contraires.

En effet, nous avons d'abord une énumération : — la longue vie, la caste, l'origine, — qui, n'étant pas reproduite dans le sûtra suivant, peut être considérée comme une interpolation, et n'est après tout que l'équivalent de ce qui suit et se trouve dans les deux textes : les *jouissances* (ratiyo) magnifiques et continuelles. On y oppose les *actions pures* (puññakriyâ) que le *sage* poursuit avec zèle. Mais, dans la phrase relative aux « jouissances », il n'y a ni verbe, ni sujet, et l'on ne peut grammaticalement lui donner le verbe et le sujet de celle où il est question des actions pures, car la construction est toute différente.

La première phrase a un participe à l'instrumental (patthayantena « celui qui désire, qui a pour but »), lequel peut servir de sujet logique; mais il faut le construire avec un verbe passif que nous cherchons en vain. On pourrait, à la vérité, faire tenir la phrase en changeant l'instrumental en génitif et en lisant *patthayantassa* ou *patthayamânassa ;* ce qui donnerait : « les jouissances sont splendides et continuelles pour celui qui recherche ou qui vante la longue vie, etc. » Mais le deuxième sutra et le contexte prouvent que cette correction est inadmissible, parce que *ratiyo* et son substitut *bhoge* sont les compléments du verbe; il s'agit de celui qui recherche les jouissances. En faisant entrer dans la phrase le participe *praçasta* « loué », nous aurions cette pensée : « Celui qui recherche les jouissances,

etc., vante la longue vie, etc.;... mais le sage vante la vigilance à l'endroit des actions pures.» Si tel était le sens (et on ne pourrait l'exprimer que par un changement dans le texte), il ne serait pas encore satisfaisant, car il ne donnerait pas «la loi unique» que les vers doivent révéler; il faut absolument que le mot *appamâdam* figure dans cette partie du texte. On pourrait l'y introduire en changeant le deuxième pada et en mettant :

Ayum ârogiyam vaṇṇam Appamâdena pasatthan
Ratiyo patthayantena Uḷârâ aparâparâ.

La longue vie, la santé, la caste sont vantées avec beaucoup de zèle
Par celui qui recherche les jouissances magnifiques et continuelles. (Voir le texte, p. 55.)

L'absence du premier hémistiche dans le sûtra suivant, et même les variantes du deuxième (quoique bien simples et naturelles), peuvent donner lieu de croire que le texte n'est pas pur. Il semble avoir souffert et garder des modifications qu'il a dû subir un reste d'incohérence et d'incorrection.

Remarquons que les trois hémistiches suivants, dont nous faisons la seconde stance, ont au contraire un texte uniforme dans les deux sûtras et présentent un sens satisfaisant; il est vrai qu'ils sont conçus dans des termes plus généraux et forment une sorte de conclusion : il y faut en particulier remarquer l'emploi du mot *pandito*, qui ne peut y avoir le même sens que dans la première stance; dans celle-ci, il désigne un homme éclairé, converti,

un bouddhiste; dans la conclusion et surtout au dernier hémistiche, il désigne tout homme habile, intelligent, avisé, qui, dans les voies les plus diverses, approprie les moyens au but.

Voici maintenant le second sûtra :

(E) PAR L'ACTIVITÉ. 2°.

Bhagavat résidait à Çrâvastî, etc.

Quand le roi de Koçala, Prasenajit, se fut assis à peu de distance, il parla ainsi à Bhagavat :

Voici, ô Vénérable, j'étais rentré en moi-même (*ou mieux* retiré à l'écart), absorbé dans la méditation, lorsque ce raisonnement se forma dans mon esprit : Bhagavat a bien enseigné la loi : c'est la loi de l'ami de la vertu, du compagnon de la vertu, du familier de la vertu, et non celle de l'ami du péché, du compagnon du péché, du familier du péché.

— Il en est ainsi, Grand Roi; il en est ainsi, Grand Roi : j'ai bien enseigné la loi; et c'est la loi de l'ami de la vertu, du compagnon de la vertu, du familier de la vertu, non celle de l'ami du péché, du compagnon du péché, du familier du péché.

Voici, Grand Roi, je résidais une fois chez les Çâkyas, dans un village des Çâkyas. Alors, Grand Roi, le bhixu Ananda se rendit au lieu où j'étais. Quand il y fut arrivé, il me salua, puis s'assit près (de moi) : une fois assis près (de moi), Grand Roi, le bhixu Ananda m'adressa ces paroles : Vénérable, c'est (déjà) presque la moitié de la pureté que l'amitié de la vertu, la compagnie de la vertu, le contact de la vertu.

A ces mots, Grand Roi, je dis au bhixu Ananda : Non pas ainsi, Ananda; non pas ainsi, Ananda, etc.

(Le reste comme précédemment (voy. p. 15-17), jusqu'à la conclusion : c'est la pureté tout entière que l'amitié de la vertu, la compagnie de la vertu, le contact de la vertu, — puis le sûtra continue en ces termes :)

Voilà aussi, Grand Roi, ce que tu dois apprendre, (tu dois te dire) : Je serai un ami de la vertu, un compagnon de la vertu, un familier de la vertu; voilà, Grand Roi, ce que tu dois apprendre. — Si tu es un ami de la vertu, un compagnon, un familier de la vertu, Grand Roi, tu auras à faire des efforts pour l'accomplissement de ce seul devoir : la vigilance à l'égard des lois vertueuses.

Si tu persistes à être vigilant, Grand Roi, si tu t'appliques avec effort à la vigilance, les femmes de ton gynécée se diront : Le roi est vigilant, il s'applique avec effort à la vigilance; nous aussi, soyons vigilantes, nous appliquant avec effort à la vigilance.

Si tu persistes à être vigilant, Grand Roi, t'appliquant avec effort à la vigilance, les xatryas qui te suivent se diront : Le roi persiste à être vigilant, s'appliquant avec effort à la vigilance; nous aussi, soyons vigilants, appliquons-nous avec effort à la vigilance.

Si tu persistes à être vigilant, Grand Roi, t'appliquant avec effort à la vigilance, les paysans et les citadins se diront : Le roi persiste à être vigilant, s'appliquant avec effort à la vigilance; nous aussi, soyons vigilants, appliquons-nous avec effort à la vigilance.

Si tu persistes à être vigilant, Grand Roi, si tu t'appliques avec effort à la vigilance, ta personne sera gardée et protégée, ton gynécée sera gardé et protégé, ton trésor et tes greniers seront gardés et protégés.

Celui qui recherche les jouissances splendides et continuelles (peut les vanter (?);

Les sages vantent la vigilance à l'endroit des actions vertueuses.

Le sage vigilant atteint ces deux objets : les biens du monde visible et ceux du monde futur.

Celui qui est ferme dans la poursuite du but qu'il veut atteindre, c'est celui-là qu'on appelle sage.

Ce sùtra est fort curieux : tout d'abord, il nous

donne une répétition du sûtra Upaḍḍham « la moitié » reproduit intégralement en citation par le Buddha lui-même, ce qui donne à ce sûtra comme une valeur exceptionnelle; il devient en quelque sorte le texte fondamental sur la question. Venant ensuite à l'application du principe au cas particulier, le Buddha est obligé de modifier son enseignement : le sûtra cité avait été adressé à Ananda, à un Bhixu faisant profession de Brahmacariyam, c'est-à-dire de chasteté, de célibat, etc. Or, en ce moment, il s'adresse à un roi polygame et engagé dans les affaires du monde; seulement, ce roi est un Upâsaka, un converti laïque, un adhérent du Buddha, resté en dehors de la société religieuse proprement dite. Que recommande-t-il donc à ce personnage? La pratique du « devoir unique » appliqué aux actions vertueuses. Seul, ce passage pourrait rester obscur et semblerait devoir ne s'entendre que d'une loi de vertu rigoureuse et inflexible; mais il faut l'éclaircir par d'autres. Le sûtra précédent paraît indiquer que *eko dhammo* désigne la loi générale commune aux deux voies diverses : la perfection et la mondanité, — et celui-ci, que Prasenajit doit appliquer cette loi (qui est la vigilance) aux actes de vertu prescrits à l'Upâsaka. Il est bien évident que cette vigilance, qui peut, chez l'Upâsaka, s'appliquer à des actes de vertu, est susceptible de s'appliquer à des actes de valeur moindre. Ces femmes, ces xatryas, ces paysans et ces citadins qui seront vigilants comme le roi, ne sont pas assurément des Bhixus; on n'a pas même lieu

de croire qu'ils soient des Upâsakas. Tout cet exposé tend donc à prouver que la vigilance est nécessaire à l'exercice de tous les devoirs, depuis les plus élevés jusqu'aux plus humbles. On pourrait même être tenté d'induire de l'économie du sûtra que l'*appamâdo* est aux actes de la vie commune ce que la *kalyâṇamittatâ* est aux actes de la vie parfaite et monastique. Mais il est évident que la pensée de notre sûtra est au contraire d'identifier ces deux états, ces deux qualités; seulement, à mesure que l'on descend plus bas dans l'échelle des devoirs, la Kalyâṇamittatâ, se dépouillant de son caractère supérieur, se rapproche de plus en plus de l'activité dépourvue de valeur morale. Il semble qu'on puisse admettre une sorte de gradation dans les qualités comme dans les personnes. Le Bhixu, le moine, pratique le Brahmacaryam identique à la Kalyâṇamittatâ; l'Upâsaka pratique la Kalyâṇamittatâ identique à l'Appamâdo; le vulgaire est réduit à l'Appamâdo. Ainsi le Brahmacaryam au sommet, l'Appamâdo à la base, sont unis entre eux par la Kalyâṇamittatâ identique à la fois à l'un et à l'autre. Toutes ces notions se réunissent dans celle qui fait de la Kalyâṇamittatâ l'un des éléments de la quatrième vérité, c'est-à-dire de la voie, de l'activité, de la pratique. Nous avons déjà vu, dans le sûtra Upaḍḍham, comment la Kalyâṇamittatâ s'applique à la quatrième vérité, nous allons en avoir une nouvelle preuve dans d'autres textes empruntés au Maggasanyuttam (groupes de sûtras sur la voie). — Ils sont au

nombre de trois, qui suivent de très-près les sûtras Upaḍḍha et Sâriputta; ils portent, le premier, le titre de Suriya-peyyâlo, les deux autres celui de Ekadhammapeyyâlam. La Kalyâṇamittatâ et l'Appamâdo y sont, avec d'autres facultés ou exercices, signalés comme réalisant la « voie ».

§ V. *La Kalyâṇamittatâ et la Voie.*

Les trois textes qui vont nous occuper sont remplis de redites. Pour éviter les répétitions, j'abrégerai, dans certains cas, la traduction ou je la remplacerai par l'analyse, traduisant ce qui est nouveau, n'analysant que des choses déjà traduites.

Voici d'abord le Sûriya-peyyâlo.

(F) LE SOLEIL, ETC.

Bhagavat résidait à Çrâvastî, etc.

Bhixus, quand le soleil se lève, il y a quelque chose qui précède, un signe précurseur, c'est le lever de l'aurore.

De même, Bhixus, quand un Bhixu produit (en lui) la voie sublime à huit branches, ce qui précède, le signe précurseur, c'est (ce qu'on appelle) l'amitié de la vertu.

Or, Bhixus, c'est la jouissance propre d'un Bhixu, ami de la vertu, qu'il médite, qu'il répète (énumère) la voie sublime à huit branches.

Et comment, Bhixus, le Bhixu, ami de la vertu, produit-il (par la méditation) la voie sublime à huit branches, comment la multiplie-t-il ?... (Le reste comme ci-dessus)... C'est ainsi, Bhixus, que le Bhixu, ami de la vertu, développe, multiplie la voie sublime à huit branches.

Bhixus, quand le soleil se lève, etc... De même, Bhixus,

quand un Bhixu produit (en lui) la voie sublime à huit branches, ce qui précède, le signe précurseur, c'est la possession de la moralité (silasampadâ)...

C'est la possession de la volonté (chanda), etc...

C'est la possession du but (attha), etc...

C'est la possession de la vue (ditthi), etc...

C'est la possession de la vigilance (appamâdo), etc...

Quand le soleil se lève, Bhixus, etc... De même, Bhixus, pour le Bhixu qui produit en lui la voie à huit branches, ce qui précède, le signe précurseur, c'est la possession de la compréhension par l'intelligence, conformément au type primordial (yonisomanasikâra).

Bhixus, la jouissance du Bhixu doué de la compréhension intellectuelle, conformément au type primordial, c'est de développer la voie à huit branches, de répéter la voie à huit branches..

Comment, Bhixus, le Bhixu doué de la compréhension, etc. (le reste comme ci-dessus).

C'est ainsi, Bhixus, que le Bhixu doué de la compréhension intellectuelle, conformément au type primordial, développe la voie à huit branches, multiplie la voie à huit branches.

J'ai reproduit, en supprimant quelques répétitions, la disposition du texte qui énumère sept termes, répétant intégralement le développement pour le premier et le dernier, se bornant pour les termes intermédiaires à une simple nomenclature.

Ces termes sont :

1. Kalyâṇamittatâ, amitié de la vertu.
2. Sîla-sampadâ, acquisition de la moralité.
3. Chanda°, acquisition de la volonté.
4. Attha°, acquisition du but (*ou* du sens).
5. Ditthi°, acquisition de la vue.

6. Appamâda°, acquisition de la vigilance.

7. Yonisomanasikâra°, acquisition de la fixation dans l'esprit, conformément au type primordial.

Les sept dispositions mentales comprises dans cette énumération sont, pour l'application directe à la quatrième vérité et à ses huit sections, ce qu'est Aruṇa pour Surya, l'aurore pour le soleil levant.

Immédiatement après, le texte reprend cette énumération et l'explication, en substituant seulement à la phrase : le Bhixu développe la vue complète issue de la distinction des idées, etc., celle-ci :

Le Bhixu développe la vue parfaite qui finit par dompter l'attachement (*ou* la passion), qui finit par dompter la haine, qui finit par dompter le trouble (*ou* l'erreur), etc.

Sauf cette variante, le texte est le même; or cette variante se rattache à une énumération célèbre et souvent citée dans le Tipitaka, celle des «trois souillures» (tiṇi malâni), qui paraît être encore aujourd'hui l'un des thèmes favoris des prédicateurs bouddhistes.

L'énumération de sept termes est répétée une deuxième fois sous une forme un peu nouvelle, qui a pour objet non pas seulement de la fixer dans la mémoire par la répétition, mais d'en mieux démontrer la nécessité. Voici ce nouveau développement.

(G) UNE SEULE LOI, ETC. 1°.

Bhagavat résidait à Çrâvastî, etc.

Bhixus, il y a une loi unique, qui est d'un secours multiple

(bahupakâro [1]) pour l'acquisition, la production de la voie sublime à huit branches.

Quelle est cette loi unique?

C'est celle qui est l'amitié de la vertu. Bhixus, pour le Bhixu qui est ami de la vertu, etc.

Et le texte se déroule, comme précédemment, comprenant les sept termes dans les deux séries que nous avons définies : la première déclarant que ces termes ou les qualités qu'ils expriment procèdent de la distinction, de l'absence de passion, de l'obstruction, qu'ils embrassent un zèle supérieur; la deuxième déclarant qu'ils aboutissent à la compression de la passion, de la haine et du trouble [2].

Mais ce n'est point assez, et pour insister encore davantage, pour montrer que ces qualités doivent être recherchées et maintenues avec une infatigable persévérance, le texte les reprend, une troisième fois, sous cette forme qui n'est pas seulement une modification de la précédente, mais qui enchérit sur elle :

[1] Je me règle sur le Dictionnaire de M. Childers, qui donne seulement *bahûpakâro* (bahû + upakâro). Mais n'existe-t-il pas un mot *bahuppakâro* (bahu + prakâra) « aux modes multiples »? Il serait ici bien à sa place. Notre manuscrit ne porte aucune des deux leçons; il a constamment *bahupakâro* par *u* bref et *p* simple.

[2] Ce double développement se retrouve dans le Gangâ-peyyâla et l'Appamâda-vaggo, qui suivent immédiatement nos trois textes et font pour ainsi dire corps avec eux. Comme il n'y est pas question de la Kalyaṇamittatâ, nous avons cru devoir les omettre; mais nous le regrettons, car s'ils n'appartiennent pas en propre à notre sujet, ils s'y rattachent indirectement de très-près, surtout le second, l'Appamâda-vaggo.

(II) UNE SEULE LOI, ETC. 2°.

Bhagavat résidait à Çrâvastî, etc.

Bhixus, je ne vois pas, en regardant bien, une autre loi unique par laquelle la voie sublime à huit branches puisse naître, quand elle n'est pas encore née, ou, si elle est déjà née, puisse arriver à son achèvement et son développement complet; non, je n'en connais pas d'autre, Bhixus, que ce qu'on appelle l'amitié de la vertu, etc.

Et comme précédemment, le texte reproduit les sept termes dans les deux séries qui viennent d'être rappelées.

Résumons la pensée générale de ces textes :

1° L'amitié de la vertu; 2° la possession de la moralité; 3° celle de la volonté; 4° celle du but; 5° celle de la vue; 6° celle de la vigilance; 7° celle de la compréhension par l'intelligence, conformément au type primordial, sont l'aurore de la possession de la voie à huit branches; — elles procèdent de la distinction, de l'absence de passion, de l'obstruction, et impliquent un zèle parfait; — elles ont pour résultat de mettre fin à la passion, à la haine, au trouble; — elles sont la loi unique dans son essence et multiple dans les formes, sans laquelle on ne peut ni acquérir ni développer entièrement la voie à huit branches. Il y a bien, dans cette théorie, des distinctions subtiles et des idées qui rentrent les unes dans les autres. Nous dire, par exemple, que ces qualités procèdent de l'absence de passion (virâga-nissitam) et qu'elles aboutissent à la répression

de la passion (râga-vinaya-pariyosânam), c'est confondre le point de départ et le point d'arrivée; nous voyons que la vertu ou la perfection est à la fois la cause et l'effet. Il est peut-être impossible que de pareilles contradictions ou confusions ne se produisent pas[1]. Mais ce qui ressort avec évidencede ces déductions, c'est le lien étroit de la Kalyâṇamittatâ avec la quatrième vérité; elle est placée au premier rang parmi les moyens de conquérir « la voie »; elle a donc un caractère éminemment pratique; mais il n'est point prouvé que cette qualité soit en quelque sorte étrangère à la personne et consiste uniquement dans l'influence d'un autre, dans une société spéciale. Cette société peut bien être une des formes de la Kalyâṇamittatâ; la Kalyâṇamittatâ même consiste surtout dans une disposition de l'esprit, et une disposition qui ne doit pas être séparée de l'effort qu'elle exige. Car, des sept termes, le deuxième (moralité), le sixième (vigilance) et même le quatrième (but), semblent se rapporter à l'activité extérieure; le troisième (volonté), le cinquième (vue), le septième (fixation dans l'esprit), semblent se rapporter aux énergies mentales; — la Kalyâṇamittatâ, qui est la première, considérée dans son sens propre, semble désigner surtout une disposi-

[1] En réalité, le point de départ, c'est la vue, l'intuition de la vérité; le point d'arrivée, c'est la moralité, le triomphe sur le mal. Mais les bouddhistes ne peuvent arriver à distinguer les deux choses, et ils identifient la perfection morale pratique avec la connaissance de la vérité.

tion morale et appartenir à cette dernière classe; mais l'idée de l'application pratique y est renfermée, car on n'aime pas la vertu sans s'efforcer de la pratiquer.

§ VI. *Conclusion.*

Si maintenant nous voulons résumer l'impression que nous laisse l'ensemble de nos textes, nous devons constater tout d'abord que les textes pâlis de la dernière série ne font que développer la partie du sûtra principal *upaḍḍha*, qui unit étroitement la Kalyâṇamittatâ à la quatrième vérité, « la voie ». Or, c'est précisément la partie qui manque dans le sûtra sanskrit-tibétain. La présence de cet article dans l'une des versions et son absence dans l'autre en font toute la différence. D'où cela vient-il? Cette particularité trahit-elle une dissidence entre les écoles sur ce point? La littérature népalaise-tibétaine ne nous fournira-t-elle pas des textes qui permettent de constater un accord plus complet? Cela est possible. Car la Kalyâṇamittatâ ne peut pas ne pas être intimement liée à la quatrième vérité. Ce qui nous paraît certain, c'est que l'explication donnée par Burnouf du terme *kalyâṇamitra* n'est qu'accidentellement vraie; elle ne rend pas complétement compte de ce qu'est la Kalyâṇamittatâ; et nous pensons que, s'il avait pu connaître nos textes, il eût dit autre chose que ce que contient son paragraphe de l'Introduction à l'histoire du bouddhisme indien; la Kalyâṇamittatâ eût pu devenir le sujet d'un savant mémoire, comme

ceux qui complètent si heureusement le Lotus de la bonne loi.

Pour nous, voici ce que nous pouvons conclure de toute cette discussion :

La Kalyâṇamittatâ, c'est la perfection bouddhique, le Brahmacariyam, entendu dans le sens le plus large ; c'est cette perfection envisagée dans les énergies morales de celui qui la recherche, dans les efforts qu'il fait pour la conquérir, dans son essence même lorsqu'elle est acquise ; sans elle, on n'obtient rien ; avec elle, on obtient tout. L'attachement au Buddha, à sa personne, à sa doctrine, à son école, est la plus haute manifestation de cet état de l'âme, car c'est le seul moyen d'obtenir la délivrance par l'entrée dans la voie qui est la quatrième vérité. S'il y a une Kalyâṇamittatâ secondaire, relative, embryonnaire, telle que celle dont les Upâsakas et même des gens d'un ordre inférieur sont capables, cette Kalyâṇamittatâ devant aboutir, après bien des transmigrations, s'il le faut, à la Kalyâṇamittatâ véritable et complète, peut, sans trop de témérité, se confondre avec elle ; et voilà pourquoi, lorsque Ananda croyait voir dans la Kalyâṇamittatâ la moitié seulement de la perfection, le maître le tança en lui faisant voir dans la Kalyâṇamittatâ la perfection tout entière, et la prise de possession, dans l'union avec le Buddha, de cette quatrième vérité qui conduit à la destruction de la cause de la douleur, au nirvâna.

Il nous reste à donner maintenant le texte pâli

des sûtras dont la traduction a servi de base au travail qu'on vient de lire. Tous ces textes, hormis un seul, font partie du Sanyutta-Nikâya, dont la Bibliothèque nationale possède un seul exemplaire, celui de la collection Bigandet, en caractères birmans. Le texte qui fait exception, (C), est extrait du commentaire du Dhammapada ; la Bibliothèque en possède également un seul exemplaire en caractères cambodgiens, venant de Siam, et faisant partie de la collection des Missions étrangères. Ce sont là, comme on le voit, des matériaux bien insuffisants. Il est vrai que la plupart de ces textes sont remplis de termes connus, ce qui facilite la tâche; mais, pour ceux qui sont rares, et il s'en trouve, c'est un grand inconvénient d'être réduit à un seul manuscrit. Nous prenons sur nous de corriger les fautes évidentes, sans le dire, afin de ne pas multiplier inutilement les notes; mais, dans les cas graves, nous faisons connaître par une note la leçon du texte si nous le modifions, ou si nous la conservons, nous indiquons la correction dont elle nous paraît susceptible. Quant à la transcription, nous suivons celle dont nous avons déjà donné un spécimen, et qui n'est autre que la transcription inaugurée par l'édition du Dhammapada de Fausböll, modifiée en un seul point essentiel, la suppression du trait qui souligne l'aspiration *h*.

Pour la ponctuation, nous avons cru devoir adopter le système oriental et spécialement birman, la double barre verticale, simple ou répétée. C'est,

nous le reconnaissons, aller à l'inverse de la tendance actuelle, qui se manifeste en Orient même, d'appliquer aux textes indigènes notre ponctuation européenne. Mais il nous semble que notre système de ponctuation n'aide pas beaucoup à l'intelligence d'un texte pâli, que dans plusieurs cas le génie de la langue résiste à l'emploi de ce système, et que le système oriental, tout primitif et grossier qu'il est, s'adapte parfaitement au mouvement de style des sûtras. Voilà pourquoi nous essayons de le mettre en honneur.

TEXTES PÂLIS.

(A) UPAḌḌHAM‖ ‖

Evaṁ me sutaṁ Ekaṁ samayaṁ Bhagavâ sakyesu viharati Sakkaraṁ nâma Sakyânaṁ nigame[1]‖

Atha kho âyasmâ Ânando yena Bhagavâ tenupasaṅkami‖ upasaṅkamitvâ Bhagavantaṁ abhivâdetvâ ekaṁ antaṁ nisîdi‖ Ekaṁ antaṁ nisinno kho âyasmâ Ânando Bhagavantaṁ etad avoca‖ ‖

Upaḍḍhaṁ idaṁ bhante brahmacariyassa yad idaṁ kalyâṇamittatâ kalyânasahâyatâ kalyânasampavaṅkatâ ti‖ ‖

Mâ hevaṁ Ânanda mâ hevaṁ Ânanda‖Sakalaṁ eva hidaṁ Ânanda brahmacariyam yad idaṁ kalyâṇamittatâ kalyâṇasahâyatâ kalyâṇasampavaṅkatâ ‖ kalyâṇamittassetaṁ Ânanda bhikkhuno pâṭikaṅkham [kalyâṇamittassa] kalyâṇasahâyassa kalyâṇasampavaṅkassa ‖ ariyam aṭṭhaṅgikam maggam bhavessati ‖ariyam aṭṭhangikam maggam bahulîkarissatiti‖ ‖

Kathañ cânanda bhikkhu kalyâṇamitto kalyâṇasahâyo kalyâṇasampavaṅko ariyaṁ aṭṭhaṅgikaṁ maggam bhâveti ariyaṁ aṭṭhaṅgikaṁ maggaṁ bahulîkaroti‖ ‖

[1] Ms. : *nigamo* répété dans le texte E.

Idhânanda bhikkhu sammâdiṭṭhim bhâveti vivekanissitam virâganissitam nirodhanissitam vosâggapariṇâmiṁ|| sammâsaṅkappaṁ bhâveti vivekanissitam||la||sammâvâcaṁ bhâveti °|| sammâkammantaṁ bhâveti ° || sammââjivaṁ bhâveti °|| sammâvâyâmam bhâveti ° || sammâsatim bhâveti ° || sammâsamâdhim bhâveti vivekanissitam virâganissitam nirodhanissitam vosâggaparinâmiṁ|| ||

Evaṁ kho Ânanda bhikkhu kalyâṇamitto kalyâṇasahâyo kalyâṇasampavaṅko ariyaṁ aṭṭhaṅgikaṁ maggaṁ bhâveti ariyaṁ aṭṭhangikaṁ maggaṁ bahulikaroti|| ||

Tadaminâpetam Ânanda pariyâyena veditabbam || yathâ sakalaṁ evidaṁ brahmacariyaṁ yad idaṁ kalyâṇamittattâ kalyâṇasahâyatâ kalyâṇasampavaṅkatâti||

Mamaṅhi Ananda kalyâṇamittam âgamma jâtidhammâ sattâ jâtiyâ parimuccanti|| jarâdhammâ sattâ jarâya parimuccanti ||[1] maraṇadhammâ sattâ maraṇena parimuccanti || sokaparidevadukkhadomanassupâyâsadhammâ sattâ sokaparidevadukkhadomanassupâyâsehi parimuccanti||

Iminâ kho etaṁ Ananda pariyâyena veditabbaṁ||yathâ sakalaṁ evidaṁ brahmacariyaṁ yad idaṁ kalyâṇamittatâ kalyâṇasahâyatâ kalyâṇasampavankatâti|| ||

(B) SÂRIPUTTA.

Sâvatthi nidânaṁ||

Atha kho âyasmâ Sâriputto yena Bhagavâ tenupasaṅkami|| Upasaṅkamitvâ Bhagavantaṁ abhivâdetvâ ekaṁ antaṁ nisidi||ekaṁ antaṁ nisinno kho âyasmâ Sâriputto Bhagavantaṁ etad avoca||

Sakalaṁ idaṁ bhante brahmacariyaṁ yad idaṁ kalyâṇamittatâ kalyâṇasahâyatâ kalyâṇasampavaṅkatâti|| ||

[1] Le texte E (partie non reproduite) intercale ici : byâdhidhammâ sattâ byâdito parimuccanti, — phrase qui néanmoins ne se trouve pas dans le texte suivant (B), que nous donnons en abrégé.

Sâdhu sâdhu Sâriputta‖sakalaṁ idaṁ Sâriputta brahmacariyaṁ yad idaṁ kalyâṇamittatâ kalyâṇasahâyatâ kalyâṇasampavaṅkatâ‖

Kalyâṇamittassetam Sâriputta bhikkhuno pâtikaṅkhaṁ • (Le reste comme ci-dessus, sauf la substitution du nom de Sâriputta à Ananda.)

Iminâ kho etaṁ Sâriputta pariyâyena veditabbaṁ‖ yathâ sakalaṁ idaṁ brahmacariyaṁ yad idaṁ kalyâṇamittatâ kalyâṇasahâyatâ kalyâṇasampavaṅkatâti‖ ‖

(Saññutta-nikaye‖Mahâvagge‖Magga-saññutte‖ 1, Avijjâ, 2, 3‖ Collection Bigandet, n° 72 du Catalogue provisoire, fol. ṭhâ-ṭhi.)

(C) CHANNA-THERA-VATTHU[1].

Na bhaje pâpake mitte ti imaṁ dhammadesanaṁ satthâ Jetavane viharanto Channatheraṁ ârabbha kathesi‖ ‖

So kirâyasmâ ahaṁ amhâkaṁ ariyaputtena[2] saddhiṁ mahâbhinikkhamanaṁ nikkhamanto[3] tadâ aññaṁ ekaṁ pi passâmi ‖ Idâni pana ahaṁ Sâriputto nâma ahaṁ Moggalâno ayaṁ[4] aggasâvakomhiti vatvâ ime vicarantîti dve aggasâvake akkosati[5]‖ ‖

Satthâ Bhikkhûnaṁ santikâ taṁ pavuttiṁ sutvâ Channatheram pakkosâpetvâ ovadati‖ ‖

So pi taṁ khaṇaññeva[6] tuṇhi hutvâ puna gantvâ there pakkosatiyeva eva yâva tatiyaṁ akkosantaṁ pakkosâpetvâ ovaditvâ‖ Channa dve aggasâvakâ nâma tuyhaṁ kalyâṇamittâ

[1] J'ai déjà dit combien ce texte est défectueux; je corrige, sans le dire, les lettres doubles mises pour des lettres simples, les simples mises pour des doubles, les niggahita omis, etc. Je ne mets de notes que pour les difficultés sérieuses.

[2] Ms. : Ayyaputena.

[3] Ms. : mahâbhinikkhamanaṁ (viharanto) nakkhamanto.

[4] Je pense qu'il faut lire : ahaṁ.

[5] Ms. : akoti.

[6] Sans doute : Khaṇaṁ eva.

ma purisâ [1]|| Evarûpe kalyâṇamitte sevassu bhajassûti vatvâ anusandhiṁ [2] gahetvâ dhammaṁ dessento imaṁ gâthaṁ âha||

Na bhaje pâpake mitte|| na bhaje purisâdhame||
Bhajetha mitte kalyâṇe|| bhajetha purisuttameti||

Tassattho [3] || kâyaduccaritâdiakusaladhammâbhiratâ [4] pâpamittâ nâma || sandhibhedakâthike [5] vâ kâritâ pabbajitâ ekavisati-anesanâpabhede vâ aṭṭhâne yojitâ purisâdhamâ nâma|| ||
Ubho pi vâ te pâpamittâ ceva purisâdhamâ ca te na bhajeyya na payirûpâseyya || tabbiparitâ pana kalyâṇamittâ ceva sappurisâ ca te bhajetha payirûpasethâti|| ||

Desanâvasâne bahû sotâpattiphalâdîni pâpuṇiṁsu|| ||
Channathero ovâdaṁ sutvâ purimanayeneva puna bhikkhû akkosati paribhâsati|| ||
Puna Bhikkhû satthâram [6] arocayiṁsu||Satthâ bhikkhave mayi dharente yeva naṁ [7] sikkhâpetuṁ na sakkhissatha|| mayi pana nibbute sakkhissathâti vatvâ|| Parinibbâṇakâle âyasmatâ Anandena Bhante kathaṁ Channa-there amhehi pâṭitiṭṭhabbanti (?) [8] vutte|| Ânanda Channassa bhikkhuno brahmadaṇḍo dâtabboti âṇâpesi|| ||
So satthari parinibbute Ânandatherena âropitaṁ brahmadaṇḍaṁ sutvâ dukkhî dummano tikkhatum ucchito udahitvâ [9] ||mâ maṁ bhante nâsayitthâti yâcitvâ sammâvataṁ pu-

[1] Il faut, soit effacer *ma*, — soit lire *me* (ou *mama*), — soit rétablir *utta* et lire *uttamapurisâ*. (Voy. p. 33, note 3.)

[2] Ms. : anasandhiṁ.

[3] M. Fausböll a donné ce commentaire dans son Dhammapadam, p. 272.

[4] Ms. : °âdikusaladhammânibhiratâ.

[5] Fausböll lit : Sandhicchedanâdike vâ eka°. Le manuscrit porte : Saddhisedakâthike kârîtâ vâ pabbajitâ° purisâdhamme nâma.

[6] Ms. : Satthu.

[7] Ms. : yevanna.

[8] Ms. : patipajitabbanti.

[9] Ms. : °tikkhatuṁmuchitoudahitvâ.

rento na cirasseva saha (patisa)[1] patisambhidâhi arahattam̃ pâpuṇi‖ Chanda (*sic*) thera-vatthum̃‖

Dhammapada-atthakathâ

(N° 113 du Catalogue provisoire, fol. khyi (b)-khyî (b.)

(D) APPAMÂDENA 1°.

Sâvatthiyam̃‖ Ekam̃ antam̃ nisîdi‖ ekam̃ antam̃ nisinno kho râjâ Passenadi-kosalo Bhagavantam̃ etad avoca‖

Atthi nu kho bhante Eko dhammo yo ubho atthe samadhigayha tiṭṭhati diṭṭhadhammikañceva attham̃ samparâyikañ câ ti‖ ‖

Atthi kho Mahârâja Eko dhammo yo ubho atthe samadhigayha tiṭṭhati diṭṭhadhammikañ ceva attham̃ samparâyikañ câti‖ ‖

Katamo pana bhante Eko dhammo yo ubho atthe samadhigayha tiṭṭhati diṭṭhadhammikañ ceva attham̃ samparâyikañcâti‖ ‖

Appamâdo kho Mahârâja Eko dhammo ubho atthe samadhigayha tiṭṭhati diṭṭhadhammikañceva attham̃ samparâyikañcâti‖ Seyyathâpi Mahârâja yâni kânici jaṅgalânam̃ pâṇânam̃ [2] padajâtâni sabbâni tâni hatthipade samodhânam̃ gacchanti‖ Hatthipadam̃ tesam̃ aggam̃ akkhâyati yad idam̃ mahantaṭṭhena‖ Evam eva kho Mahârâja Appamâdo Eko dhammo ubho atthe samadhigayha tiṭṭhati diṭṭhammikañceva attham̃ samparâyikañcâti‖ ‖

Âyum̃ ârogiyam̃ vaṇṇam̃‖ saggam̃ uccâkulinakam̃ [3]‖
Ratiyo patthayantena‖ uḷârâ aparâparâ‖
Appamâdam̃ pasam̃santi ‖ puññakriyâsu paṇḍitâ‖ ‖
Appamatto ubho atthe‖ adhigaṇhâti paṇḍito ‖

[1] Voir la note 2, page 30.

[2] La leçon *jaṅgalânam̃ pâṇânam* est donnée deux fois (vol. I, fol. gî, *a*, l. 8 — et II, ḍi, *a*, l. 4). Cependant il devrait y avoir, ce semble : *jâṅgalânam pâṇinam.*

[3] Le manuscrit a distinctement : kulinatam; mais k et t se confondent facilement dans l'écriture birmane.

Diṭṭhe dhamme ca yo attho‖ yo cattho samparâyiko‖
Atthâbhisamayâ dhiro‖ paṇḍito ti vuccatîti‖ ‖

(E) APPAMÂDENA 2°.

Sâvatthiyam viharati‖ Ekam antaṁ nisîdi‖ ekaṁ antaṁ nisinno kho râjâ Passenadi-kosalo Bhagavantaṁ etad avoça‖ ‖

Idha mayhaṁ bhante rahogatassa paṭisallinassa evaṁ cetaso parivitakko udapâdi‖ Svâkhyâto Bhagavatâ dhammo‖ so ca kho kalyâṇamittassa kalyâṇasahâyassa kalyâṇasampavaṅkassa‖ no pâpamittassa no pâpasahâyassa no pâpasampavaṅkassa‖ ‖

Evaṁ etaṁ Mahârâja‖ evaṁ etaṁ Mahârâja‖ Svâkhyâto Mahârâja mayâ dhammo‖so ca kho kalyâṇamittassa kalyaṇasahâyassa kalyaṇasampavaṅkassa‖ no pâpamittassa no pâpasahâyassa no pâpasampavaṅkassa‖ ‖

Ekaṁ idhâhaṁ[1] Mahârâja samayaṁ Sakkesu vihârâmi Sakyânam nigâme[2] ‖

Atha kho Mahârâja Anando bhikkhu yenâhaṁ upasaṅkami‖ upasaṅkamitvâ mâm abhivâdetvâ ekaṁ antaṁ nisîdi‖ ekaṁ antaṁ nisinno kho Mahârâja Anando bhikkhu maṁ etad avoça‖

Upaḍḍhaṁ idaṁ bhante brahmacariyassa yad idaṁ kalyâṇamittatâ kalyâṇasahâyatâ kalyâṇasampavaṇkatâti‖

Evam vuttâham Mahârâja Ânandaṁ bhikkhuṁ etad avocaṁ‖ Mâ hevâm Ananda‖ mâ hevaṁ Ananda‖ sakalaṁ eva hidaṁ Ânanda brahmacariyaṁ yad idaṁ° (le reste comme cidessus, voy. p. 51) °parimuccanti‖ Iminâ kho etaṁ Ananda pariyâyena veditabbaṁ‖ yathâ sakalaṁ evidaṁ brahmacariyaṁ yad idaṁ kalyâṇamittatâ kalyaṇasahâyatâ kalyâṇasampavaṇkatâti‖ ‖

[1] Ms.: idâham.

[2] Ms.: nigamo, comme ci-dessus (A). — Au lieu de sakkesu... sakyânam, l'analogie exigerait: sakkesu... sakkânam, ou sakyesu... sakyânam, — leçon moins conforme aux habitudes du pâli, mais qui est celle du sûtra ci-dessus (A).

Tasmâti hi[1] te Mahârâja sikkhitabbaṁ|| kalyâṇamitto bhavissâmi kalyâṇasahâyo kalyâṇasampavaṅko ti|| evaṁ hi te Mahârâja sikkhitabbaṁ|| || Kalyâṇamittassa te Mahârâja kalyâṇasahâyassa kalyâṇasampavaṅkassa ayaṁ Eko dhammo upanissâya vihâtabbo|| Appamâdo kusalesu dhammesu||

Appamattassa te Mahârâja viharato appamâdaṁ upanissâya itthâgârassa evam bhavissati|| Râjâ kho appamatto viharati appamâdaṁ upanissâya|| Handa mayaṁ pi appamattâ vihâmâra appamâdaṁ upanissâyâti||

Appamattassa te Mahârâja viharato appamâdaṁ upanissâya khatthiyânaṁ pi anuyantânaṁ evaṁ bhavissati|| Râjâ kho appamatto viharati appamâdaṁ upanissâya|| Handa mayaṁ pi appamattâ vihârâma appamâdam upanissâyâti||

Appamattassa te Mahârâja viharato appamâdaṁ upanissâya nigamajanapadassa pi evam bhavissati|| Râjâ kho appamatto viharati appamâdaṁ upanissâya|| Hânda mayaṁ pi appamattâ vihârâma appamâdaṁ upanissâyâti||

Appamattassa te Mahârâja viharato appamâdaṁ upanissâya attâ pi gutto rakkhito bhavissati|| Itthâgâram pi guttaṁ rakkhitaṁ bhavissati|| Kosakoṭṭhâgâraṁ pi guttam rakkhitam bhavissatîti.

Bhoge patthayamânena|| uḷâre aparâpare||
Appamâdam pasaṁsanti|| puññakriyâsu paṇḍitâ|| ||
Appamatto ubho atthe|| adhigaṇhâti paṇḍito||
diṭṭhe dhamme ca yo attho|| yo cattho samparâyiko|| ||
Atthâbhisamayâ dhiro|| paṇḍito ti pavuccatîti||[2]

Sagathâvagge|| kosalasaññutte|| dutiye vagge, 3° 4°|| ||

(Collection Bigandet : n° 71 du Catalogue provisoire, fol. gi, (a) — gû, (b.)

[1] Ms. : ha.

[2] Dans ces vers et dans ceux du sutra précédent, j'ai coupé les vers (c'est-à-dire que j'ai placé les doubles barres) autrement que ne fait le manuscrit, qui ne met de réduplication qu'après le 4° pada, dans le premier sutra, et qu'après le 6° pada dans le deuxième.

(F) SÛRIYA-PEYYÂLA.

Sûriyassa Bhikkhave udayato etaṁ pubbaṅgamaṁ etaṁ pubbanimittaṁ yad idaṁ Aruṇuggaṁ[1]||

Evaṁ eva kho Bhikkhave Bhikkhuno ariyassa aṭṭhaṅgikassa maggassa uppâdâya etaṁ pubbaṅgamaṁ etaṁ pubbanimittaṁ yad idaṁ kalyâṇamittatâ||

Kalyâṇamittassetaṁ Bhikkhave Bhikkhuno pâṭikaṅkhaṁ|| ariyaṁ aṭṭhangikaṁ maggaṁ bhâvessati bahulî-karissati ||

Kathañca Bhikkhave Bhikkhu kalyâṇamitto ariyaṁ aṭṭhangikaṁ maggaṁ bhâveti || ariyaṁ aṭṭhangikaṁ maggaṁ bahulîkaroti||

Idha Bhikkhave Bhikkhu Sammâdiṭṭhiṁ bhâveti vivekanissitaṁ virâganissitaṁ nirodhanissitaṁ vosâggapariṇâmiṁ|| la|| ||Sammâsamâdhiṁ bhâveti vivekanissitaṁ ° vosâggaparinâmiṁ||

Evaṁ kho Bhikkhave Bhikkhu Kalyâṇamitto ariyaṁ aṭṭhaṅgikaṁ maggaṁ bhâveti ° bahulî-karoti||

Sûriyassa Bhikkhave udayato° aruṇuggaṁ||Evaṁ eva kho Bhikkhave Bhikkhuno ° yad idaṁ sîlasampadâ||

Sîlasampannassetaṁ Bhikkhuno pâṭikaṅkhaṁ||la||yad idam chandasampadâ||yad idam atthasampadâ||la||yad idam diṭṭhisampadâ||la||yad idaṁ appamâdasampadâ||la||

Sûriyassa Bhikkhave udayato ° aruṇuggaṁ||

Evam eva kho Bhikkhave Bhikkhuno ° yad idam yonisomanasikârasampadâ||

Yonisomanasikârasampaṇṇassetaṁ Bhikkhave Bhikkuno pâṭikaṅkhaṁ|| ariyaṁ aṭṭhaṅgikaṁ maggaṁ bhâvessati ° bahuli-karissati||

Kathañca Bbikkhave Bhikkhu yonisomanasikârasampanno ariyaṁ aṭṭhaṅgikaṁ maggaṁ bhâveti° bahulîkaroti||

Idha Bhikkhave Bhikkhu sammâdiṭṭhiṁ bhâveti viveka-

[1] Cette leçon est répétée constamment, on aurait attendu : Aruṇuggamo, ou mieux : Araṇuggamanaṁ.

nissitam ° vosaggapariṇâmiṁ||la|| sammâsamâdhiṁ bhâveti vivekanissitaṁ ° vosâggapariṇâmiṁ||

Evaṁ kho Bhikkhave Bhikkhu yonisomanasikârasampanno Ariyaṁ aṭṭhangikaṁ maggaṁ bhâveti ° bahulî karoti||

Sûriyassa Bhikkhave udayato ° aruṇuggaṁ||

Evaṁ eva kho Bhikkhuno ° yad idaṁ kalyânamittatâ||kalyâṇamittassetaṁ Bhikkhave Bhikkhuno ° bahulikaroti||

Idha Bhikkhave Bhikkhu sammâdiṭṭhiṁ bhâveti râgavinayapariyosânaṁ dosavinayapariyosânaṁ mohavinayapariyosânaṁ||la|| Sammâsamâdhiṁ bhâveti râga ° dosa ° mohavinayapariyosânaṁ||

Evaṁ kho Bhikkhave Bhikkhu Kalyâṇamitto ariyaṁ aṭṭhaṅgikaṁ maggaṁ bhâveti ° bahulikaroti||

Sûriyassa Bhikkhave udayato ° arunuggaṁ||

Evam eva kho Bhikkhave Bhikkhuno ° yad idam silasampadâ||la|| yad idam chandasampadâ||la|| yad idam atthasampadâ ||la|| yad idam diṭṭhisampadâ||la|| 'yad idaṁ appamâdasampadâ|| la|| yad idaṁ yonisomanasikârasampadâ||

Yonisomanasikârasampannassetaṁ Bhikkhave Bhikkhuno pâṭikankhaṁ ° bahulîkaroti||

Idha Bhikkhave Bhikkhu sammâdiṭṭhiṁ bhâveti râga ° dosa ° mohavinayapariyosânaṁ||pa|| sammâsamâdhiṁ bhâveti râga ° dosa ° mohavinayapariyosânaṁ||

Evaṁ kho Bhikkhave Bhikkhu yonisomanasikârasampanno ariyaṁ aṭṭhangikaṁ maggaṁ bhâveti ° bahulî karoti||

Sûriyassa peyyalo|| ||

udânaṁ||

Kalyâṇamittaṁ sîlañca|| Chando ca atthasampadâ||
Diṭṭhica appamâdo ca|| Yoniso bhavati sattamaṁ||

(G) EKADHAMMA-PEYYALO 1°.

Ekadhammo Bhikkhave bahupakâro (*sic*) ariyassa aṭṭhaṅgikassa maggassa uppâdâya||

Katamo Ekadhammo||

Yad idaṁ kalyâṇamittatâ ‖ kalyâṇamittassetaṁ Bhikkhave Bhikkhuno pâṭikaṅkhaṁ ariyaṁ aṭṭhaṅgikaṁ maggaṁ bhâveti ° bahulî karoti‖

Idha Bhikkhave Bhikkhu samâdhiṭṭhiṁ bhâveti viveka ° virâga° nirodhanissitam vosâggaparinâmiṁ‖la‖ sammâsamâdhim bhâveti viveka ° virâganissitam vosâggapariṇâmiṁ‖

Evam kho Bhikkhave Bhikkhu kalyâṇamitto ariyam aṭṭhaṅgikam maggam ° bahulîkaroti‖

Ekadhammo Bhikkhave bahupakâro ariyassa aṭṭhaṅgikassa maggassa uppâdâya‖

Katamo Ekadhammo‖

Yad idam silasampadâ ° yad idam yonisomanasikârasampadâ‖

Yoniso manasikârasampannassetam Bhikkhave Bhikkhuno pâtikaṅkham ° bahulîkaroti‖

Idha Bbikkhave Bhikkhu sammâdiṭṭhim bhâveti viveka ° virâga ° nirodhanissitam vosâggapariṇamiṁ‖la‖ sammâsamâdhiṁ bhâveti viveka ° virâga ° nirodhanissitam vosâggaparinâmiṁ ‖

Evaṁ kho Bhikkhave Bhikkhu yonisomanasikârasampanno ariyam aṭṭhaṅgikam maggaṃ bhâveti ° bahulî karotiti.

Ekadhammo Bhikkhave bahupakâro ariyassa aṭṭhaṅgikassa maggassa uppâdâya‖

Katamo Ekadhammo‖

Yad idam kalyânamittatâ ‖ kalyâṇamittassetam Bhikkhave Bhikkhuno pâtikaṅkham ariyaṁ aṭṭhaṅgikaṁ maggaṁ ° bahulîkaroti‖

Idha Bhikkhave Bhikkhu sammâdiṭṭhiṁ bhâveti râgavinayapariyosanaṁ dosavinayapariyosânaṁ mohavinayapariyosânaṁ‖la‖ sammâsamâdhiṁ bhâveti râga ° dosa ° mohavinayapariyosânaṁ‖

Evaṁ kho Bhikkhave Bhikkhu kalyâṇamitto ariyaṁ aṭṭhaṅgikaṁ maggaṁ bhâveti ° bahulîkarotîti‖

Ekadhammo bhikkhave ° (comme ci-dessus).

Yad idaṁ silasampadâ‖la‖ yad idaṁ chandasampadâ ‖ yad

idaṁ atthasampadâ‖la‖ yad idam diṭṭhisampadâ‖ yad idam appamâdasampadâ‖la‖ yad idam yonisomanasikârasampadâ‖

Yoniso manasikârasampannassetaṁ Bhikkhave Bhikkhuno pâtikaṅkham° bahulîkaroti‖

Idha Bhikkhave Bhikkhu sammâdiṭṭhiṁ bhâveti ‖ la ‖ sammâsamâdhiṁ bhâveti râga° dosa° mohavinayapariyosânaṁ‖

Evaṁ kho Bhikkhave Bhikkhu yonisomanasikârasampanno ariyam aṭṭhangikam maggaṁ bhâveti° bahulî karoti‖

Ekadhammapeyyâlam‖

Tassudânam‖

Kalyâṇamittaṁ sîlañca‖Chando ca atthasampadâ‖
Diṭṭhi ca appamâdo ca‖ yoniso bhavati sattamam‖

(H) EKADHAMMAPEYYÂLAM 2°.

Sâvatthinidânaṁ‖ ‖

Nâhaṁ Bhikkhave aññaṁ Ekadhammaṁ pi samanupassâmi‖ yena anuppanno vâ ariyo aṭṭhaṅgiko maggo uppajjati ‖ uppanno vâ ariyo aṭṭhaṅgiko maggo bhâvanâ paripuriṁ gacchati‖ yathayidam Bhikkhave kalyâṇamittatâ‖ kalyâṇamittassetaṁ Bhikkhave Bhikkuno pâṭikaṅkham° bahulîkaroti‖

Idha Bhikkhave Bhikkhu sammâdiṭṭhim bhâveti °‖ la ‖ sammâsamâdhiṁ bhâveti viveka° virâga° nirodhanissitaṁ vosâggapariṇâmiṁ‖

Evaṁ kho Bhikkhave Bhikkhu kalyâṇamitto ariyaṁ aṭṭhaṅgikaṁ maggaṁ bhâveti° bahulîkarotîti‖ ‖

Nâhâm Bhikkhave aññaṁ Ekadhammaṁ pi samanupassâmi‖ yena anuppanno vâ ariyo aṭṭhaṅgiko dhammo uppajjati‖ uppanno vâ Ariyo aṭṭhaṅgiko dhammo bhâvanâ paripuriṁ gacchati‖ yathayidam Bhikkhave sîlasampâda‖la‖ yathayidam Bhikkhave atthasampadâ° yoniso manasikârasampadâ‖

Yonisomanasikârasampannassetam Bhikkhave Bhikkhuno pâṭikankham‖ ariyaṁ aṭṭhangikaṁ maggaṁ° bahulî karoti ‖

Idha Bhikkhave Bhikkhu sammâdiṭṭhiṁ bhâveti° sammâdiṭṭhiṁ bhâveti viveka° virâga° nirodhanissitaṁ vosâggaparinâmiṁ‖

Evaṁ kho Bhikkhave Bhikkhu yonisomanasikârasampanno Ariyaṁ aṭṭhaṅgikaṁ maggaṁ bhâveti° bahulî karotiti||

Nâham Bhikkhave aññam Ekadhammaṁ pi samanupassâmi||yena anuppanno va ariyo aṭṭhaṅgiko maggo uppajjati|| uppanno vâ ariyo aṭṭhaṅgiko maggo bhâvanâ paripuriṁ gacchati|| yathayidam kalyâṇamittatâ° bahulî karoti||

Idha Bhikkhave Bhikkhu sammâdiṭṭhim bhâveti râga° dosa° mohavinayapariyosânaṁ|| sammâsamâdhim bhâveti râga° dosa° mohavinayapariyosânaṁ||

Evaṁ kho Bhikkhave Bhikkhu kalyâṇamitto ariyaṁ aṭṭhaṅgikaṁ maggaṁ bhâveti° bahulî karoti||

Nâhaṁ Bhikkhave aññaṁ Ekadhammaṁ pi samanupassâmi|| yena anuppanno va ariyo aṭṭhaṅgiko maggo° paripuriṁ gacchati|| yathayidaṁ Bhikkhave sîlasampada||la|| yathayidaṁ Bhikkhave atthasampadâ|| yathayidaṁ° yonisomanasikârasampadâ||

Yonisomanasikârasampannassetaṁ Bhikkhave Bhikkhuno pâṭikankhaṁ°- bahulîkaroti||

Idha Bhikkhave sammâdiṭṭhiṁ bhaveti° || la|| sammâsamâdhiṁ bhâveti râga° dosa° mohavinayapariyosânaṁ||

Evaṁ kho Bhikkhave Bhikkhu yonisomanasikârasampanno ariyaṁ aṭṭhaṅgikaṁ maggaṁ bhâveti° bahulî karoti|| ||

EKADHAMMAPEYYÂLO|| ||

udânam||

Kalyâṇamittaṁ sîlañca|| Chando ca atthasampadâ||
Diṭṭhica appamâdo ca|| Yoniso bhavati sattamaṁ||
Mahâsaññutte|| Mahâvagge||Magga-sanyutte|| 2°, 3°, 4°||
(Collection Bigandet, n° 72 du Catalogue provisoire, fol. ho (*b*)-ṭha (*a*.)

LE SÛTRA DE L'ENFANT

(DAHARA-SÛTRA)

ET LA CONVERSION DE PRASENAJIT.

AVANT-PROPOS.

Dans la séance du Conseil de la Société asiatique du 8 mars 1867 (*Journal asiatique*, 6e série, t. IX, p. 395), je lus la traduction d'un sûtra tibétain du Kandjour sur la première rencontre du Buddha avec le roi de Koçala, Prasenajit. Cette traduction et les réflexions très-brèves qui l'accompagnaient étaient un travail trop imparfait pour mériter l'impression. Je tenais surtout à comparer le texte tibétain avec son correspondant pâli, que je ne savais où trouver, mais dont l'existence me paraissait indubitable. Je fus assez heureux pour rencontrer peu de temps après le texte désiré en feuilletant le Saṁyuttanikâya dans le Tipiṭaka de la collection Bigandet, qui venait d'entrer à la Bibliothèque impériale. Je me mis donc immédiatement à l'œuvre pour un nouveau travail, basé sur la comparaison de la version du Nord avec celle du Sud. Ce mémoire fut présenté à l'Académie des inscriptions et belles-lettres et lu devant cette

Compagnie en 1869. Invité à publier mon travail *in extenso* dans les comptes rendus des séances de l'Académie, je préférai n'en donner qu'une analyse[1], parce que je le jugeais susceptible de plusieurs améliorations importantes, et surtout que j'espérais le grossir par l'examen de quelques textes nouveaux. Sur ce dernier point, mon attente a été à peu près déçue. Je ne dis pas que les textes sur lesquels je comptais n'existent point; mais l'existence en est devenue moins certaine, et surtout la découverte en est reléguée dans les lointains de l'avenir. Je me décide donc à publier le mémoire tel qu'il est. Toutefois, ce que je donne ici n'est pas précisément ce qui a été lu à l'Institut. J'ai remanié et abrégé en bien des points mon travail; le fond est resté le même, la forme a subi plusieurs modifications assez graves. Le dernier paragraphe (§ 8) est entièrement nouveau; le texte sur lequel il repose et qu'il renferme m'était complétement inconnu lorsque je fis ma lecture, et je crois même que la Bibliothèque ne possédait pas encore le manuscrit d'où je l'ai extrait.

Prasenajit, roi de Koçala, né le même jour que le prince Sarvârthasiddha, plus tard Çâkyamuni, devint un de ses amis et de ses plus fermes soutiens. La conversion de ce personnage est donc un événement très-important de la vie du Buddha : le récit nous en a été conservé dans un sûtra spécial, souvent cité, et qui mérite une étude attentive.

§ 1. Mentions du *Dahara-sûtra*.

J'ignore si ce texte jouit de la même célébrité chez les Buddhistes du Sud que chez ceux du Nord.

[1] *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1869, p. 174-182.

Mais je sais pertinemment qu'il a parmi ceux-ci une certaine réputation; ils le citent souvent. C'est le trait que je voudrais tout d'abord mettre en lumière.

Une de ces mentions se trouve dans un récit de l'*Avadâna-Çataka*, traduit par Burnouf, qui rend la phrase ainsi : «Le roi Prasenajit, converti par la prédication du sûtra intitulé *Dahara-sûtra*, eut foi, etc.[1]» Burnouf éprouva des doutes sur la lecture *dahara-sûtra* «sûtra de l'Enfant», et pensa que ce pouvait être une faute pour *dahra-sûtra* sûtra «de l'Incendie». Les fautes dont fourmille le manuscrit de l'*Avadâna-Çataka* autorisaient la supposition de l'illustre indianiste, en l'absence de tout moyen de contrôle. Cependant, s'il avait songé à consulter la traduction tibétaine de l'*Avadâna-Çataka*, qui se trouve dans le *Kandjour* (*Mdo* XXIX, 1°), il aurait pu reconnaître l'exactitude de la leçon, car le texte sanskrit et la traduction tibétaine portent respectivement :

yadâ. . . râjâ Prasenajid daharasûtrodâharenâvanita : . . . . .
. . . . gjon-nu lta-vai mdoi dpes vtul-nas. . . . .

Il est évident que *gjon-nu* «jeune homme» est l'équivalent de *dahara* et justifie cette leçon. On remarquera de plus que *udâhara* «mot, exemple, argument,» est rendu par *dpe*, et que le tibétain ajoute un mot *lta* «voir, vue» qui n'existe pas dans le texte sanskrit.

[1] *Introd. à l'hist. du Buddh. ind.* p. 200.

Une autre citation de ce sûtra existe dans le *Dulva* (*vinaya*) à la fin de la première section intitulée : *Rab-tu 'byung-vai gji* (*Pravrajita-vastu*) « Recueil de sûtras sur la l'initiation à la vie monastique. » Elle se résume dans cette phrase : « Dans le temps où Bhagavat convertit, au moyen du sûtra intitulé *L'exemple des jeunes gens*, le roi de Koçala, Prasenajit, » identique, comme on le voit, à celle de l'Avadâna-Çâtaka, mais dont nous ne pouvons donner le texte sanskrit, qui est perdu, selon toutes les apparences. Dans la version tibétaine, le titre est rendu par ces seuls mots : *gjon-nu dpei-mdo-sde*[1], qui, d'après l'analogie de l'autre citation, répondraient à un sanskrit *daharodâhara-sûtra*. Le mot *dpe*, qui se trouvait plus haut placé en dehors du titre, y est ici intercalé; l'assonance *daharodâhara* a pu flatter l'oreille, et c'est une raison de plus pour admettre ce titre sanskrit, qui n'en reste pas moins hypothétique. Ce qu'on peut conclure de ces deux citations, c'est que le titre simple *Dahara-sûtra* ne paraît pas exclusivement en usage chez les Bouddhistes du Nord, puisque les Tibétains intercalent toujours entre ces deux termes une autre expression telle que *lta-va* « vue, » *dpe* « exemple. » Nous verrons tout à l'heure sous quelle forme nouvelle nous l'offre le Kandjour. Pour le présent, il nous importe d'en

[1] J'ai publié l'épisode où cette mention se trouve dans les *Textes tirés du Kandjour*, 6ᵉ livraison. J'ai reproduit la leçon du Kandjour qui porte *gjon-nu i dpai* (pour *dpei*) *sde*. Au lieu de *sde*, il faudrait peut-être lire *des* ou tout au moins *sdes*.

finir avec les citations, en communiquant la troisième à nous connue : elle ne nécessite aucune remarque philologique, mais elle a une certaine valeur chronologique.

Au VI[e] volume du Kandjour (fol. 100), le texte, racontant le voyage du Buddha dans sa patrie et la conversion de ses concitoyens, résume toute la vie antérieure de Çâkyamuni. Je ne donnerai pas en entier ce long abrégé; j'en extrais seulement la série de faits qui se déroule depuis le moment où Çâkyamuni a trouvé la Bodhi, et je traduis *in extenso :*

Dans le temps où Bhagavat, après avoir, par la force de sa compassion, vaincu complétement, dans la veille du milieu de la nuit, le démon escorté de trois cent soixante millions (de mauvais génies), se rendit, sur l'exhortation de Brahmâ, à Benarès, où il fit tourner trois fois, sous douze aspects différents, la roue de la loi qui renferme la loi; dans ce temps-là, il convertit cinq personnes, puis vingt-cinq, puis cinquante enfants de la ville, et du plus haut parage.

De là, s'étant rendu dans la forêt de Karvasi[ka], il établit dans les vérités les soixante membres de la Société fortunée (Bhadravarga);

De là, s'étant rendu dans le district de la ville (?) [1], il établit dans les vérités les deux jeunes filles Nandâ et Nandabalâ;

De là, il descendit à Uruvilva, où il initia et reçut moines mille Jaṭilas (chevelus);

De là, s'étant rendu au Caitya (autel) du mont Gayâ, il instruisit (ces) mille Bhixus par une démonstration appuyée

[1] *Groṅ sde 'dong du.* Je ne me rends pas bien compte du sens de cette expression. L'étude des textes plus développés permettra sans doute de la mieux saisir. Il existe une variante : *Groṅ khyer sde can.*

de trois prodiges, et les arrachant au désert de la transmigration, il leur fit atteindre la fin (complète), le terme absolu et parfait, le *nirvâṇa*, qui est le bien suprême;

De là, s'étant rendu dans le jardin abondamment planté de l'est (?)[1], il amena aux vérités le roi de Magadha, Bimbisâra-Çreṇika, avec quatre-vingt mille dieux, et plusieurs centaines de mille de brâhmanes et de maîtres de maison du Magadha;

De là, il se rendit à Râjagṛha, il reçut en présent le bois de Bambous (Veṇuvana), puis initia et reçut moines Çâriputra et Maudgalyâyana avec leurs deux cent cinquante disciples;

Étant allé ensuite à Çrâvastî, il reçut en présent Jetavana et convertit, par le *sûtra de l'exemple des jeunes gens* (*gjon-nu dpei-mdos*), le roi de Koçala, Prasenajit; puis Bhagavat-Buddha résida à Çrâvastî, à Jetavana, dans le jardin d'Anâthapiṇḍada;

Alors le roi de Koçala, Prasenajit, envoya un messager au roi Çuddhodana : «Seigneur, réjouis-toi, lui faisait-il dire : ton fils a reçu dans son cœur l'*amṛta* (l'immortalité); par l'*amṛta*, il fait le bonheur des êtres, et il réside à Çrâvastî, à Jetavana, dans le jardin d'Anâthapiṇḍada.» Tel fut le message.

A cette nouvelle, Çuddhodana envoya un messager à Bhagavat, etc.[2]

Par ce récit suivi, ou plutôt par cette liste chro-

[1] *Çar-pa i ts'al gseb.* Le terme des textes pâlis correspondants est *laṭṭhivanuyyâne*. M. Hardy traduit : «the forest of Yashti.» Bennett (*Mâlâlankara*, p. 57) : «a grove of palm trees.» Bigandet, dans sa première édition, dit : «Tandivana» (p. 101); ce passage ne se retrouve pas dans sa deuxième édition. Nous ne pouvons discuter ici le nom de ce lieu.

[2] Tous les faits brièvement relatés dans ce résumé chronologique sont racontés avec détail, et quelques-uns plusieurs fois, tant dans la collection du Sud que dans celle du Nord.

nologique, notre texte fixe la date du *Dahara-sûtra*, dont il reproduit fidèlement le titre tel que nous l'avons vu cité plus haut. Cette prédication se placerait entre la conversion des deux principaux disciples Çâriputra et Maudgalyâyana et le voyage de Çâkyamuni à Kapilavastu.

§ 2. *Kumâra-Dṛṣṭânta* et *Dahara-sûtra.*

A quel texte se rapportent toutes ces citations? Évidemment au 8e sûtra du volume XXVIe de la section *Mdo* du *Kandjour,* lequel porte précisément le titre tibétain de *Gjon-nu dpei mdo*, raconte la conversion du roi de Koçala, Prasenajit, et a pour pendant en pâli un sûtra intitulé *Dahara,* qui ouvre la série[1] appelée *Kosala-sañyutta* dans le *Sañyutta-nikâya.* L'analogie des deux textes, qui, sans être la traduction l'un de l'autre, se suivent de très-près et se correspondent avec une grande exactitude, ne peut laisser l'ombre d'un doute sur leur communauté d'origine. Ils nous présentent deux versions distinctes du sûtra cité souvent dans le Kandjour: seulement, tandis que le sûtra pâli a conservé le titre *Dahara-sûtra* reproduit dans le récit sanskrit de l'Avadâna-Çataka, le *Mdo* attribue au sûtra tibétain un titre sanskrit bien différent, celui de *Kumâra-dṛṣṭânta-sûtra.* Il n'y a pas lieu de s'arrêter au mot *dṛṣṭânta*, qui peut-être a été substitué à *udâhara*, dont nous

[1] Elle se trouve dans la 1re section intitulée *Sagâtha.* Le *Kosala-sañyutta* est ainsi appelé parce que le roi de Koçala, Prasenajit, y est constamment en scène.

avons déjà parlé, et qui explique l'existence des mots tibétains *lta-va*, *dpe*, intercalés entre *gjon-nu* et *mdo* dans les variantes du titre. Mais la substitution du mot *kumâra* à *dahara* est plus étrange. On ne peut guère douter que le terme *dahara* ne fasse partie du titre véritable, ancien, traditionnel. Non-seulement le pâli l'a conservé, mais les textes sanskrits du Nord eux-mêmes ne l'ignorent pas. Pourquoi donc l'a-t-on changé au mépris d'une tradition reconnue? A la vérité, *kumâra* et *dahara* sont synonymes; mais il y a entre eux une nuance. *Kumâra* désigne surtout « un jeune prince; » comme ce titre est ordinairement donné à Çâkyamuni, ou plutôt à Sarvârthasiddha, avant son départ de la maison paternelle, et qu'il est le héros du sûtra, cette considération a pu être un motif de faire ce changement; mais il nous semble peu sérieux, et nous ne voudrions pas affirmer qu'il soit le vrai. On peut encore essayer d'expliquer cette substitution en supposant que, la traduction tibétaine ayant été faite d'abord, et le texte sanskrit perdu ultérieurement, on aura retraduit le titre du tibétain en sanskrit; alors, par une méprise dont il est facile de se rendre compte, *kumâra* aura pris la place de *dahara;* seulement, dans cette hypothèse, on a peine à s'expliquer la perte du titre original, ordinairement joint à toutes les traductions. Cette hypothèse ne résout donc pas la question.

Le mot tibétain *gjon-nu* et le mot pâli-sanskrit *dahara* reviennent souvent dans les deux textes; si l'on

connaissait le terme employé dans l'original sanskrit, la leçon du titre serait par là connue. Mais le titre lui-même se trouverait dans cet original, et tout serait éclairci, si nous le possédions. Or, tout porte à croire qu'il est perdu, et les conjectures que l'on peut faire sur les causes possibles du changement qui nous occupe ne sauraient aboutir à aucune conclusion certaine.

Il existe, du reste, dans le Kandjour des variantes de titres encore plus inexplicables. Ainsi le 11e sûtra du volume XXVIe du *Mdo* (Kandjour), celui qui vient le troisième après notre sûtra, est intitulé *Vaiçalî-praveça* « entrée dans Vaiçalî. » Ce texte, visiblement extrait du *Dul-va*, comme Csoma le donne à entendre (*As. res.* XX, p. 476-477), est reproduit mot pour mot dans le *Rgyud* (XI, 4) sous un titre tibétain identique, mais avec une variante importante dans le titre sanskrit qui est *Vipulî-praveça* [1].

Ainsi, au nom bien connu de la ville de Vaiçalî, lequel signifie « large, » on a substitué Vipulî qui a bien le même sens, mais qui ne saurait, en aucune manière, remplacer le nom déterminé, admis, reconnu d'une ville. Comment peut-on rendre compte d'une pareille substitution de nom? Je l'ignore. Celle de Kumâra à Dahara est moins choquante, mais non plus facile à expliquer.

[1] Csoma (*As. res.* p. 510) lit *Vipula.* L'exemplaire du Kandjour de la Bibliothèque nationale lit *Vipule.* Le manuscrit n° 9 du même établissement (donné par la Société asiatique) et qui contient un grand nombre de textes du Kandjour, parmi lesquels celui-ci (fol. 884-890), donne le titre du *Rgyud*, en écrivant *Vipulî.*

Ces variantes pourraient être attribuées à des rivalités d'école. Faute d'avoir sujet de se diviser sur des points essentiels, on se sépare sur des minuties, uniquement pour éviter de paraître d'accord. Cette explication serait admissible pour le Dahara-sûtra, dont les deux versions présentent des différences notables; il est moins aisé de l'aecepter pour le Vaiçalî-praveça, pour lequel il y a dédoublement, non pas de texte, mais seulement de titre.

Quoi qu'il en soit, nous allons donner parallèlement la traduction des deux versions, la version tibétaine du Nord, la version pâlie du Sud. Le lecteur pourra ainsi apprécier à première vue la ressemblance générale des deux textes et la valeur des différences qui les distinguent; il sera ainsi préparé à suivre les réflexions que nous inspirera la comparaison de ees deux versions.

TRADUCTION PARALLÈLE DES TEXTES.

TIBÉTAIN.

Kumâra-dṛṣṭânta-sûtra.

D'après le texte tibétain du Kandjour (*Mdo*, vol. XXV, n° 8, f°s 458-60).

En langue de l'Inde : *kumâra-dṛṣṭânta-sûtra.*

En langue de Bod : *gjenu dpei mdo.*

(En français) : sûtra de l'exemple (ou de la comparaison) des jeunes gens.

PÂLI.

Dahara-sûtra.

D'après le texte pâli du Tipiṭaka (*Sañyutta-nikâya.— Kosala-sañyutta*, f^os *khai-kho*).

Adoration à tous les Buddhas et les Bodhisattvas.

Voici le discours que j'ai entendu une fois.

Bhagavat, voyageant dans le pays de Koçala, arriva à Çrâvastî (et là), à Çrâvastî, il résida à Jetavana, dans le jardin d'Anâthapiṇḍada.

Or un bruit vint aux oreilles de Prasenajit, roi de Koçala, que le Çramaṇa Gautama, voyageant dans le pays de Koçala, était venu à Çrâvastî, et que (là) à Çrâvastî, il résidait à Jetavana dans le jardin d'Anâthapiṇḍada, et que ce respectable Gautama déclarait formellement être un parfait Buddha, en possession de la bodhi complète, au-dessus de laquelle il n'y a rien.

A l'ouïe de ce bruit donc, (le roi) se rendit au lieu où était Bhagavat; y étant arrivé, il échangea avec Bhagavat toutes sortes de paroles agréables et de joyeuses félicitations, puis s'assit près (de lui).

S'étant assis non loin de lui, Prasenajit, roi de Koçala, parla ainsi à Bhagavat :

Gautama, j'ai appris cette nouvelle; le respectable Gautama déclare formellement

Voici ce que j'ai entendu dire. Une fois Bhagavat résidait à Çrâvastî, à Jêtavana, dans le jardin d'Anâthapiṇḍika.

Puis le roi Prasenajit (Pasenadi), de Kosala, se rendit au lieu où était Bhagavat; y étant arrivé, il échangea longuement avec Bhagavat des félicitations, des paroles agréables et bienveillantes, puis s'assit près (de lui).

S'étant assis non loin de lui, le roi Prasenajit, de Kosala, parla ainsi à Bhagavat :

Est-ce que le respectable Gotama reconnaît être un parfait Buddha, en posses-

être un parfait Buddha, en possession de la bodhi complète, au-dessus de laquelle il n'y a rien. Ceux qui proclament cette (parole comme un) oracle ne sont-ce pas autant de gens qui calomnient le Çramaṇa-Gautama ? N'est-ce pas une parole exagérée ? Est-ce bien une parole conforme aux déclarations précises du respectable Gautama ? Est-ce un oracle de la loi en conformité avec la loi ? Est-ce que si, à côté de ceux-là, tous tant qu'ils sont, il y en avait d'autres qui soutinssent la thèse contraire et leur répondissent, il n'y aurait pas (à l'égard des premiers) place pour la loi du blâme ?

— Grand roi, tous ceux qui parlent ainsi, tous sans exception, proclament la vérité ; ils ne me calomnient pas ; ils n'exagèrent pas. Cette parole est conforme à (mes) déclarations positives ; c'est un oracle de la loi en conformité (parfaite) avec la loi. Si, à côté de ceux-là, d'autres venaient leur répondre en soutenant la thèse contraire, il n'y aurait point lieu (pour les premiers) à la loi du blâme.

sion de la bodhi pleine et complète, au-dessus de laquelle il n'y a rien ?

— Grand roi, s'il est des gens qui disent hautement que (un tel) est un parfait Buddha, en possession de la bodhi complète, au-dessus de laquelle il n'y a rien, c'est de moi que ces gens parlent en faisant ces déclarations formelles : c'est que, grand roi, je suis en effet un parfait Buddha, en possession de la bodhi complète, au-dessus de laquelle il n'y a rien.

— Pourquoi cela, grand roi ?

— C'est que je suis un parfait Buddha, ayant réalisé la bodhi complète, au-dessus de laquelle il n'y a rien.

— Respectable Gautama, voilà ce que tu dis : pour moi, respectable Gautama, je ne le crois pas. — Pourquoi cela ? diras-tu peut-être. — Respectable Gautama, un instant ! Voici des ascètes et des brahmanes, vieux, bien vieux, tels que : Pûrṇa-Kâçyapa, le *parivrajaka* Goçala, Sanjaya fils de Vairaṭî, Ajita-Keça-kambala, Kakuda-Katyâyana. Nirgrantha, fils de Jñâta. — Ceux-là même, de leur propre aveu, ne sont pas arrivés à être de parfaits Buddhas, en possession de la bodhi parfaite au-dessus de laquelle il n'y a rien : à plus forte raison, le respectable Gautama ne peut-il pas l'être, lui encore si peu avancé en âge, entré depuis si peu de temps dans la vie religieuse.

— Grand roi, voici quatre

— Cependant, Gotama, ces ascètes, ces brahmanes, environnés d'une assemblée, entourés d'une troupe, maîtres d'une troupe de disciples, connus, célèbres, pèlerins des étangs sacrés (*titthakarâs*), honorés du respect d'une grande multitude de gens, à savoir, Purana-Kâsyapa, Maskari-Gosala, Nigaṇḍa, fils de Jñâta, Sanjaya, fils de Bêlaṭha, Prakuddha-Kaccâyana, Ajita-Kèçakambala, ceux-là même, quand je leur ai demandé si quelqu'un d'eux était un parfait Buddha, possédant la bodhi complète, au-dessus de laquelle il n'y a rien, ont tous avoué qu'aucun d'eux n'était un parfait Buddha, possédant la bodhi complète, au-dessus de laquelle il n'y a rien. Combien plus le respectable Gotama (doit-il faire le même aveu), lui qui, par son âge, n'est qu'un *enfant* (*daharo*), lui si nouveau dans la vie religieuse.

— Grand roi, il est quatre

jeunes gens (*gjon-nu*) qu'il ne faut pas tourner en ridicule, avec lesquels il ne faut pas prendre des airs de supériorité.

Quels (sont) ces quatre?

1. Grand roi, il ne faut pas se moquer d'un jeune *xatrya*, il ne faut pas prendre avec un (tel) jeune homme des airs de supériorité.

2. Grand roi, il ne faut pas se moquer d'un jeune *serpent*; il ne faut pas prendre avec un (tel) jeune homme des airs de supériorité.

3. Grand roi, il ne faut pas se moquer d'un *feu* (encore) petit, il ne faut pas prendre avec lui des airs de supériorité.

4. Grand roi, il ne faut pas se moquer d'un *bhixu* qui est jeune; il ne faut pas prendre avec un tel jeune homme des airs de supériorité.

Pourquoi cela?

Parce que tout jeune qu'il est, ce *bhixu* deviendra un *Arhat* doué d'une grande puissance de transformations surnaturelles et d'une grande force.

(êtres) qu'il ne faut pas mépriser en disant : « ce sont des *enfants* (*dahurâ*), » qu'il ne faut pas traiter avec hauteur en disant : « ce sont des enfants. »

Quels (sont) ces quatre?

1. Grand roi, il ne faut pas mépriser un *xatrya* en disant : « c'est un enfant, » il ne faut pas le traiter avec hauteur en disant : « c'est un enfant. »

2. Grand roi, il ne faut pas mépriser un *serpent* en disant : « c'est un enfant, » il ne faut pas le traiter avec hauteur en disant : « c'est un enfant. »

3. Grand roi, il ne faut pas mépriser le *feu*, en disant : « c'est un enfant; » il ne faut pas le traiter avec hauteur, en disant : « c'est un enfant. »

4. Grand roi, il ne faut pas mépriser un *bhikkhu* (*bhixu*), en disant : « c'est un enfant; » il ne faut pas le traiter avec hauteur, en disant : « c'est un enfant. »

Tels sont, grand roi, les quatre (êtres) qu'il ne faut pas mépriser, en disant : « ce sont des enfants, » qu'il ne faut pas traiter avec supériorité, en disant : « ce sont des enfants. »

Ainsi parla Bhagavat. Quand le Sugata eut ainsi parlé, le Maître (par excellence) prononça cet autre discours :

I (1, 2, 3).

Le *xatrya* n'a pas son pareil, il est noble, illustre : un homme sensé ne doit pas le mépriser, ni le traiter avec hauteur en disant : « c'est un jeune homme (*gjon-nu*). »

Si ce *xatrya*-roi est sage, quand il aura acquis la puissance royale entière, ce sera alors le moment de punir; aussi y aura-t-il de la douleur pour celui (qui l'aura offensé).

Ainsi quiconque veille sur sa propre vie et songe à ses intérêts, doit se garder de le mépriser, doit même faire attention à lui.

II (4, 5, 6).

Que ce soit dans un lieu habité ou dans un désert, partout où se montre un *serpent*, le sage se gardera de le mépriser et de le traiter avec hauteur, en disant : « c'est un jeune homme. »

Car le serpent, en errant, et en revêtant toutes sortes

Ainsi parla Bhagavat. Après avoir prononcé ces (paroles), le Maître (par excellence) fit entendre ces autres (paroles) :

I (1, 2).

Le *xatrya* est de grande naissance, noble, illustre : qu'on ne le méprise pas, en disant : « c'est un enfant (*daharô*); » qu'on ne le traite pas avec hauteur, en disant : « c'est un enfant. »

Car dès qu'il sera devenu chef des hommes, dès qu'il aura reçu la royauté, ce *xatrya*, il sévira avec colère au moyen du châtiment royal; il opprimera celui (qui l'aura méprisé).

Qu'on ait donc soin de le fuir, si l'on veille sur sa propre vie.

II (3, 4).

Que ce soit dans un village ou une forêt, partout où se montre un *serpent*, qu'on se garde bien de le mépriser, en disant : « c'est un enfant, » de le traiter avec hauteur, en disant : « c'est un enfant. »

Car, sous des couleurs (*ou* des formes, des espèces) va-

de formes et d'espèces, quand il a trouvé une (bonne) occasion, tout jeune qu'il est, peut dévorer beaucoup d'hommes et de femmes.

Ainsi quiconque veille sur sa propre vie, et pourvoit à ses intérêts, doit se garder de le mépriser, et bien faire attention à lui.

riées, le serpent marche dans la splendeur. Quand il s'est attaché (à un lieu), il mordrait d'un seul coup homme, femme, enfant.

Que celui-là donc le fuie, qui veille sur sa propre vie.

III, 7, 8, 9.

Celui qui flambe, qui dévore beaucoup (de choses), qui mange l'offrande, et laisse une trace noire (derrière lui), (le *feu* en un mot,) il faut bien se garder de le mépriser quand il est petit, un sage ne doit pas le traiter avec hauteur.

Car ce mangeur de l'offrande, lorsqu'il aura pris un point d'appui, tout petit qu'il est, il deviendra grand; et quand la flamme s'allume, elle consume promptement des villages et des villes.

Ainsi quiconque veille sur sa propre vie doit se garder de le mépriser; quiconque pourvoit à ses intérêts, doit bien y faire attention.

III, 5, 6.

Celui qui mange l'offrande, qui flambe, le purificateur (*pâvaka*), qui laisse une trace noire, (le *feu* en un mot,) il ne faut pas le mépriser, en disant : « c'est un enfant; » il ne faut pas le traiter avec hauteur, en disant : « c'est un enfant. »

Car, lorsqu'il a pris un point d'appui, et qu'il est devenu grand, ce feu, partout où il s'attache, est capable de consumer d'un seul coup, homme, femme, enfant.

Que celui-là donc le fuie, qui veille sur sa propre vie.

IV (10, 11, 12).

Quand le mangeur de l'of-

IV (7, 8).

Quand le *feu*, le purifica-

frande, le feu à la trace noire, a brûlé un bois, les plantes repoussent peu à peu, lorsque des jours et des nuits ont passé (par-dessus);

Mais celui qu'un *bhixu* doué de moralité a rencontré et brûlé, celui-là n'aura plus ni fils, ni petit-fils, ni héritier; comme la tête du palmier (*talai mgo*), il devient en peu de temps privé de descendance.

Aussi quiconque veille sur sa propre vie doit se garder de le mépriser, quiconque veille à ses intérêts doit faire attention à lui.

V (13, 14).

Un sage ne doit donc traiter avec hauteur ni le *xatrya* bien fait, ni le *serpent*, ni le *feu*, ni le *bhixu* doué de moralité.

En conséquence, quiconque veille sur sa propre vie doit se garder de les mépriser, quiconque veille à ses propres intérêts doit les éviter avec soin.

Ensuite, le roi de Koçala, Prasenajit, approuva hautement ces paroles de Bhagavat et s'en réjouit fort; puis, après avoir adoré avec la tête les

teur à la trace noire, brûle une forêt, les plantes qui montent (vers le ciel) y renaissent après que des jours et des nuits ont passé;

Mais celui que le *bhixu* doué de moralité a brûlé par sa splendeur ne laisse après lui ni descendants, ni héritiers auxquels puissent passer ses biens : sans postérité, sans héritiers, de tels hommes deviennent (comme) le tronc du palmier (*talavatthu*).

V, 9.

Ainsi, quiconque est sage et veille sur ses propres intérêts, s'il rencontre le *serpent* et le *feu*, et le *xatrya* illustre, et le *bhixu* doué de moralité, doit y faire grande attention, ô Majesté. (Voir la note, page 131.)

Là-dessus, le roi Prasenajit, de Kosala, adressa ces paroles à Bhagavat : « Excellent, ô vénérable! excellent, ô vénérable! De même que

pieds de Bhagavat, il se retira de la présence de Bhagavat.

Fin du *Kumâra-dṛṣṭânta-sûtra.*

si l'on redressait ce qui est courbe, ou qu'on découvrît ce qui est voilé, ou qu'on montrât le chemin à un homme troublé (égaré), ou qu'on tînt une lampe allumée dans les ténèbres, de telle sorte que ceux qui ont des yeux vissent les formes; ainsi la loi m'a été exposée en plus d'une manière par Bhagavat. Moi donc, je viens en refuge en Bhagavat, en la Loi, en l'Assemblée des *bhixus*. Que Bhagavat, ô vénérable, me reçoive désormais comme un *upâsaka*, moi qui suis venu à lui aujourd'hui, moi qui suis allé dans le refuge. »

§ 3. Valeur historique des deux sûtras.

Nous nous trouvons ici en présence d'un cas analogue à celui que nous avons déjà étudié au sujet du Dharma-cakra-pravartanam [1], du Candra-sûtra [2], du Mahâ-Mangala [3], du Sangâme-dve-vuttânî [4], du Kalyâna-mitra [5], c'est-à-dire que nous avons deux versions différentes d'un thème unique, l'une

[1] *Journ. as.* mai-juin 1870, et *Études bouddhiques*, 1re série, p. 189 et s.

[2] *Ibid.* octobre-décembre 1871, p. 296.

[3] *Ibid.* p. 297.

[4] *Comptes rendus de l'Acad. des inscr. et belles-lettres*, année 1871.

[5] *Journ. as.* janvier 1873, et ci-dessus, p. 1-62.

propre à la littérature pâlie, l'autre propre à la littérature tibétaine. Je ne sais rien de nouveau sur la question et ne puis que renvoyer le lecteur à mes allégations antérieures sur ce problème assez obscur. D'après ces données, nos deux textes, parfaitement indépendants l'un de l'autre, dériveraient d'une source commune probablement perdue, que chacun reproduit plus ou moins fidèlement. Le texte pâli serait celui d'une des écoles de la grande division des Mahâsanghikas, et le texte tibétain celui d'une des écoles de la division rivale des Sthaviras. Cela étant, nous avons à nous demander quelle est la valeur des différences qu'on remarque entre les deux, et lequel reproduit le mieux le sûtra primitif. Cette question se complique, jusqu'à un certain point, de celle de la réalité des faits exposés dans le sûtra. Mais avant d'examiner ces divers points, nous devons bien préciser ce qu'est un sûtra et quels sont les éléments essentiels de ce genre d'écrit.

Ce qu'on appelle *sûtra* « fil, » dans la littérature indienne, est une série de propositions, d'aphorismes, qui résument tout un système philosophique, et servent de texte aux commentaires (*bhâṣya*) de l'école. Le *sûtra* est censé l'œuvre de quelque docteur éminent du passé; les *bhâṣyas* sont les travaux postérieurs de ses disciples ou de ses successeurs. D'après cette définition, le sûtra bouddhique devrait être la série des paroles par lesquelles le Buddha exposa sa doctrine; mais il ne répond à ce plan que très-imparfaitement : on sait d'ailleurs que le mot

sûtra est relativement moderne et a été précédé par le mot *dharma* « loi; » que, de plus, toute une partie des écrits bouddhiques forme une section à part intitulée *vinaya* « discipline, » qui néanmoins, dans sa constitution et sa forme extérieure, ne diffère pas de ceux que comprend la section intitulée *sûtra*. Sans nous arrêter à ces distinctions, nous pouvons établir ce fait : Un sûtra est un fragment du canon bouddhique qui contient une parole du Buddha : même lorsque le Buddha ne paraît pas, et que ses disciples seuls sont en scène (ce qui arrive assez souvent), leur parole est censée n'être pas autre chose que la parole du maître dont ils sont les interprètes, et l'on peut dire qu'une déclaration du Buddha est la base essentielle de tout sûtra. Ces deux termes : *sûtra* et *buddhavacanam* « parole du Buddha » sont des expressions équivalentes.

Mais il est peut-être sans exemple qu'un sûtra bouddhique se réduise à une parole du Buddha; cette parole est constamment accompagnée du récit des circonstances dans lesquelles elle est censée avoir été prononcée. Il existe bien quelques recueils, tels que le Dhammapada et les Jâtakas, composés uniquement des paroles du Buddha[1]; mais il en résulte que ces écrits sont parfois inintelligibles sans le commentaire, et ce commentaire n'est en majeure partie que le récit historique ou prétendu tel des

[1] Encore cela n'est-il pas exact, car ces écrits affectent souvent la forme de dialogue (sans distinction d'interlocuteurs) et renferment, par conséquent, des paroles attribuées à d'autres qu'au Buddha.

circonstances dans lesquelles les sentences auraient été énoncées, récit qui est, nous venons de le voir, un élément essentiel du sûtra. D'ailleurs quelques-uns de ces recueils paraissent n'être que des textes empruntés aux collections des sûtras, et ils constituent une sorte d'exception. La règle est que le commentaire par le récit des faits s'ajoute à toute parole du Buddha et fait partie intégrante du sûtra. La tradition veut même que cette règle ait été fixée par Çâkyamuni, et nous la montre en vigueur dès l'origine. Les sûtras, en effet, sont censés émaner d'Ananda, qui, aussitôt après le Nirvâna, aurait répété les enseignements du Buddha et raconté en même temps les faits qui avaient été l'occasion de chacun de ces enseignements. Ce point est donc bien établi : un sûtra se compose de deux éléments, une parole du Buddha et un récit concomitant.

La partie « historique, » narrative des sûtras est souvent très-insignifiante, et relative à des faits sans importance ou à des détails plus ou moins vulgaires de la vie privée. Cette partie de nôtre sûtra se trouve être, au contraire, de la plus haute portée; nous y voyons un roi indien se rendre de sa personne auprès du prédicateur nouveau dont on parle tant, afin de s'assurer de la réalité des bruits qui courent, et de voir si cet homme est un sage, un fou ou un imposteur; il interroge le Buddha, le presse de questions, et, après avoir entendu ses réponses, devient un de ses partisans, un de ses adhérents laïques, ce qui est une demi-conversion.

S'il y a jamais eu un récit vraisemblable et admissible, c'est assurément celui-là, et le premier sentiment qu'on éprouve à la lecture de nos deux textes, c'est d'admettre la réalité du fait qu'ils s'accordent à relater.

Cependant, quand il s'agit du Buddha, on ne doit jamais perdre de vue cette règle judicieuse établie par M. Kœppen : que les événements les plus vraisemblables et les plus naturels de la biographie traditionnelle du Buddha peuvent être tout à fait imaginaires, tandis que les traits les plus étranges et les plus fantastiques de cette même biographie peuvent reposer sur un fondement sérieux et avoir une base historique[1]. Cette règle de critique est fort juste, mais elle ne mène guère qu'à des résultats négatifs; elle aide moins à trouver dans les récits fabuleux des éléments de certitude, que dans les faits vraisemblables et en apparence historiques des raisons de douter. Aussi la critique ne laisse-t-elle guère subsister que la personne de Çâkyamuni et les traits généraux de son œuvre.

« Tout ce que nous pouvons dire avec certitude de la vie du Buddha, dit M. Wassilief, consiste en ceci : que, après avoir renoncé aux mortifications, il prit la forme d'un mendiant, gagna dans cet état la ville prochaine de Râjagṛha, où

[1] *Die Religion des Buddha*, p. 74. Je ne fais que reproduire la pensée de l'auteur sous une forme plus générale et dogmatique. Voici du reste ses propres expressions : « ... Sich durchaus nicht nachweisen lässt in wie weit das Mögliche auch wirklich gewesen und ob nicht andrerseits in manchem der wunderbaren und legendhaften Berichte und Erzählungen ein historischer Kern verborgen sei. »

il s'établit dans le jardin d'Anâthapiṇḍada [1] et recueillit des aumônes chez les habitants. Mais, puisqu'il est le fondateur d'une confrérie, car on ne peut douter que les cinq premiers disciples au moins n'aient été effectivement convertis par lui, on doit en conclure qu'il ne la fonda pas seulement par son exemple, en endurant une vie remplie de privations, mais qu'il justifia son genre de vie par la parole et l'enseignement [2]. »

Réduite à ces proportions, la vie de Çâkyamuṇi devient aussi simple que courte, et il peut paraître oiseux de rechercher si Prasenajit a ou n'a pas été converti. Cependant, il me semble que, sans repousser ni admettre définitivement toutes les conclusions d'une critique justement défiante, mais quelque peu outrée, on doit commencer par construire une biographie de Çâkyamuni dans laquelle on retiendrait les données historiques, incertaines peut-être, mais vraisemblables, en élaguant les données purement fabuleuses et inadmissibles; car cette distinction s'impose à notre esprit. Quand les livres bouddhiques nous disent, d'une part, que le Buddha s'en alla chez les dieux Trayastriṃçat pour enseigner la loi à sa mère, qu'il y resta plusieurs

[1] Tous les textes sont d'accord pour dire que Anâthapiṇḍada était de Çrâvastî et non de Râjagṛha. Cependant, il est question d'un voyage qu'il aurait fait à Râjagṛha. Est-ce avec intention ou par méprise que M. Wassilief met à Râjagṛha ce jardin de Çrâvastî? Je n'ai pas vu l'original russe; mais les deux traductions française et allemande portent ce que nous reproduisons; il est difficile de croire qu'elles soient toutes les deux infidèles sur ce point.

[2] *Le bouddhisme, ses dogmes et sa littérature*, p. 23-24. Ce paragraphe prête à bien des remarques, mais nous ne pouvons les faire ici.

mois, assis sur une pierre, et faisant entendre aux habitants du ciel une prédication qui est devenue l'*Abhidhamma-piṭaka* (3ᵉ section du *tipiṭaka*); quand, d'autre part, ces mêmes livres nous racontent comment Çâkyamuni convertit Prasenajit en lui exposant une comparaison célèbre, nous sommes naturellement portés à considérer le premier de ces récits comme une fable, le second comme un témoignage historique. Mais appliquons la règle tracée par M. Kœppen : la fable de la prédication dans le ciel nous paraîtra une fiction inventée pour accroître l'autorité de la portion la plus récente et la moins authentique des livres boudhiques, peut-être même un aveu discret de son défaut d'authenticité; il y a donc dans cette fable une part de vérité. Le second récit n'est-il pareillement qu'une fiction dissimulée sous un semblant de récit historique? Nous avons peine à l'admettre, et, sans avoir la prétention de porter un jugement définitif, nous voulons au moins examiner les raisons qu'on peut alléguer pour contester la réalité du fait.

Tout d'abord, il est positif que les textes se contredisent, non pas sur le fait lui-même (ils sont au contraire parfaitement d'accord), mais sur la place qu'ils lui assignent dans l'ordre chronologique. On a vu avec quelle précision le Kandjour met la conversion de Prasenajit *un peu avant* le voyage de Çâkyamuni à Kapilavastu. Je ne saurais dire si les textes pâlis fixent avec la même exactitude la date de ce fait; mais d'après eux, lorsque Çâkyamuni se

rendit à Kapilavastu, c'est à Râjagṛha qu'il résidait, c'est à Râjagṛha que Çuddhodana l'envoya chercher, c'est de Râjagṛha qu'il partit. Au lieu de Râjagṛha, le Kandjour met Çrâvastî. Il est vrai que tous les textes du Nord ne s'entendent pas sur ce point : car un fragment du Mahâ-Vastu Avadâna (de la collection Népalaise), le Pitâputrasamâgama (fol. 290-300), donne Râjagṛha pour point de départ, d'accord en cela avec les textes pâlis. Mais toujours est-il que, dans deux récits distincts, qui se ressemblent sans être identiques, le Dulva du Kandjour dit positivement que Çâkyamuni était à Çrâvastî lorsqu'il partit pour Kapilavastu. Le désaccord est donc manifeste. A quoi tient-il? Serait-ce à une rivalité entre Çrâvastî et Râjagṛha, rivalité que M. Wassilief semble admettre comme un fait? Ces deux villes, siéges de deux écoles opposées, se seraient disputé l'honneur d'avoir été le point de départ du Buddha retournant dans son pays. Peut-être aussi pourrait-on dire que les bouddhistes du Nord ont à dessein rapproché la conversion de Prasenajit, roi de Koçala, de celle de Bimbisâra, roi de Magadha, la donation de Jetavana à Çrâvastî, de la donation de Veṇuvana à Râjagṛha, afin d'unir en quelque sorte dans le temps les faits éclatants de conversion qui signalèrent le bouddhisme naissant dans le pays où il a commencé à fleurir et à se développer.

Nous ne pouvons malheureusement opposer une énumération chronologique pâlie à l'énumération tibétaine citée plus haut (voy. p. 67-68); peut-être

une telle énumération existe-t-elle; mais nous ne la connaissons pas, et nous sommes réduit à chercher la date pâlie du fait qui nous occupe dans des documents insuffisants quant à présent, et où l'ordre chronologique n'est peut-être pas observé avec une grande rigueur. La vie du Buddha intitulée *Mâlâlankara-vatthu*, que nous connaissons uniquement par des traductions faites sur la version birmane[1], mais dont l'original est pâli, ne parle pas de la conversion de Prasenajit, seulement elle raconte la donation de Jetavana; or, comme le Kandjour associe ces deux faits, nous pouvons croire qu'ils sont contemporains, et si nous arrivions à déterminer la date pâlie de la donation, nous aurions par cela même la date de la conversion du roi; mais c'est là ce qui est difficile. En lisant la traduction de Chester Bennett, on croit avoir trouvé une solution, car on y apprend que le Buddha revenant de Kapilavastu et retournant à Râjagṛha fut invité

[1] Le *Mâlâlankara-vatthu* a été traduit par l'évêque français Bigandet, à deux reprises (la 2e édition est de 1866), et par le missionnaire américain Chester Bennett (1851), par l'un et par l'autre en anglais. Cet ouvrage, qui comprend la vie entière du Buddha, est fort curieux : on l'a appelé le « Lalita-Vistara pâli. » Cette qualification convient bien mieux au *Pathama-sambodhi* dont la Bibliothèque nationale ne possède malheureusement que des fragments en pâli, mais qui a été traduit en anglais, par M. Alabaster, sur la version siamoise, laquelle suit de près, mais non avec une fidélité parfaite, le texte pâli de la Bibliothèque nationale. Le Pathama-sambodhi se renferme dans les mêmes limites que le Lalita-Vistara et est bien moins utile que le Mâlâlankara pour la connaissance de la vie du Buddha.

par Anâthapiṇḍika, qui le rencontra en chemin, à se rendre à Çrâvastî, où ce riche marchand lui fit don de Jetavana. Entre le Kandjour, qui place ce fait immédiatement *avant* le voyage de Kapilavastu, et le Mâlâlankara ou du moins la traduction de M. Bennett, qui le place immédiatement *après*, la différence est légère, et si le voyage de Kapilavastu, le plus suspect et le plus contesté parmi les événements vraisemblables de la vie du Buddha, était relégué parmi les fables, cet événement prétendu disparaissant, le Kandjour et le Mâlâlankara se trouveraient assigner une même date au fait qui nous occupe. Mais dans la traduction de Bigandet, la donation de Jetavana ne suit pas d'aussi près le voyage de Kapilavastu; deux ou trois épisodes sont intercalés par elle entre les deux événements, et M. Spence Hardy, qui, dans son *Manual of buddhism*, emprunte ses récits à divers ouvrages, mais doit suivre un ordre indiqué par quelque autorité canonique, place trois récits entre le voyage de Kapilavastu et la donation de Jetavana; il faut dire que l'un deux, le voyage du Buddha à Ceylan, est entièrement fabuleux. Du reste, il n'y a pas lieu d'attacher une grande importance à l'ordre suivi par ces récits; ainsi la place donnée dans le Mâlâlankara (traduction Bigandet) à la donation de Jetavana n'est pas celle qui lui convient, car, avant ce récit, il est question d'un autre fait qui se serait passé à Jetavana «donné depuis peu» au Buddha; or ce fait, qui est une tentation survenue à Ananda, s'il

ne suit pas immédiatement le voyage de Kapilavastu, lui est de bien peu postérieur. Une double conclusion nous semble résulter de ces données : 1° les renseignements fournis par la littérature de Birma ne sont pas assez concordants pour infirmer les renseignements fournis par celle du Tibet; 2° les discordances des renseignements de toute provenance ne sont pas assez graves pour qu'on doive nier l'existence du fait en lui-même; il y a des difficultés chronologiques que de plus amples informations permettront peut-être de lever; mais rien ne nous empêche d'admettre un fait aussi vraisemblable et aussi probable.

Argumenterait-on contre la thèse que nous soutenons des noms des six docteurs cités dans le sûtra? Il y aurait beaucoup à dire sur ce sujet, et il mériterait bien un travail spécial [1]. Les fables qui remplissent les livres bouddhiques dans les nombreux passages où il s'agit de ces fameux docteurs ne sont pas le seul ni le principal motif de douter de leur existence. La répétition systématique de leurs noms en toute occasion peut les faire considérer ainsi que Devadatta comme une sorte de personnification des adversaires du Buddha. Après tout, que ces noms désignent des individus réels, ou qu'ils rappellent

[1] Dans la version tibétaine de notre sûtra, leurs noms ne viennent pas suivant le même ordre que dans la version pâlie; ils présentent aussi quelques variantes qu'il serait intéressant de recueillir et de discuter; mais cela nous entraînerait trop loin, et c'est une question qui n'intéresse pas directement le Dahara-sûtra.

seulement en masse les adversaires du Buddha, leur présence dans notre sûtra ne saurait prouver contre la réalité du fait, et comme il n'est pas douteux que le Buddha n'ait compté beaucoup d'ennemis et de contradicteurs, il y a toujours dans ces noms une vérité relative et suffisante.

Le seul argument sérieux qui puisse nous être opposé, c'est que la conversion d'un roi, et d'un roi prévenu contre le Buddha, pourrait être une donnée imaginée par les bouddhistes, un thème soutenu par eux en vue de défendre leur cause contre les brahmanes. Afin de s'assurer la faveur des rois, ils auraient inventé ce récit qui montre un prince défiant convaincu par la démonstration de la puissance des Buddhas et même des *bhixus* d'un Buddha, et s'inclinant devant cette puissance. Un semblable argument ne prouve pas assez parce qu'il prouve trop. Il se peut que les bouddhistes aient adopté ce thème et en aient abusé; mais il ne s'ensuit pas qu'aucun fait réel n'ait servi de base à ce système d'inventions gratuites. Nos deux sûtras sont certainement très-anciens; ils supposent l'existence d'un sûtra plus ancien qu'eux, dont ils ne s'écartent pas beaucoup; ils nous reportent aux origines du bouddhisme, et nous transmettent une tradition qui semble avoir été à peine altérée. Est-il donc impossible que, en dépit des transformations, préméditées ou inconscientes, apportées à la tradition dans le cours des siècles, il soit resté quelques faits simples et positifs, naturels et vrais, gravés

dans la mémoire des premiers bouddhistes et conservés intacts depuis eux? Ces faits ne sont sans doute pas fort nombreux, mais il en existe; celui dont nos textes nous ont conservé le récit n'en serait-il pas un?

§ 4. Divergences des textes dans le récit.

La réalité du fait historique ne dépend que dans une très-petite mesure de la concordance ou de la discordance de nos textes. Ils auraient entre eux plus de ressemblance, que cette réalité ne serait pas mieux démontrée; elle ne serait pas non plus infirmée s'ils différaient davantage. Cependant, si l'on attache de l'importance à ce point spécial, nous pouvons dire sans hésitation que la ressemblance générale est trop grande et trop frappante pour qu'on puisse tirer des dissemblances de détail aucune conclusion défavorable. L'économie du récit est la même de part et d'autre; le développement est identique; les deux récits se découpent pareillement, ils ont été jetés dans le même moule. Il y a bien quelques paragraphes plus longs dans l'un que dans l'autre; mais ces différences, dont quelques-unes peuvent être graves, n'affectent pas le fond de la narration et le fait en lui-même. La question que soulèvent ces divergences n'est pas de savoir si les deux récits rapportent plus ou moins exactement un fait déterminé; elle est uniquement de démêler si ce qui manque, soit dans l'un, soit dans l'autre,

était ou n'était pas dans le texte original antérieur, si nos textes ont soit écourté, soit délayé le récit primitif. Le plus beau succès que comporterait une étude telle que celle que nous faisons serait la reconstruction du récit antérieur inconnu dont les littératures bouddhiques nous offrent deux éditions parallèles et différentes. Nous n'aurons pas la témérité de l'entreprendre; mais nous voulons au moins signaler les principales divergences de nos textes, et dire ce que nous en pensons. Nous n'en voyons que quatre (dans le récit); nous allons les passer en revue.

1° Le texte tibétain nous montre le Buddha arrivant à Çrâvastî et y excitant une curiosité qui gagne le roi lui-même. Rien de cela ne se trouve dans le sûtra pâli, qui constate seulement, par la phrase usuelle, la résidence du Buddha à Jetavana. Il est à remarquer cependant que, dans la première réponse du Buddha, le texte pâli semble renfermer une allusion au fait qu'il a négligé de constater dès le début. La constatation n'en était pas moins nécessaire. La version tibétaine est donc plus naturelle, plus conforme aux détails généralement fournis par les textes, plus appropriée à la situation; elle suggère d'ailleurs l'idée que le sûtra faisait partie d'un récit suivi dont il serait un extrait. Nous croyons, en effet, qu'il se retrouvera dans le Vinaya tibétain et peut-être aussi dans le Vinaya pâli. En attendant que cette vérification se fasse, et dût-elle même ne pas être faite, nous croyons pouvoir affir-

mer que la version tibétaine est préférable à l'autre, et que celle-ci a procédé par suppression, fait qui s'expliquera très-aisément s'il est une fois reconnu que ce sûtra est tiré d'un long récit.

2° Dans la version tibétaine, le roi exprime en termes multipliés et redondants ses doutes sur la qualité attribuée à Gotama; il tourne et retourne sa pensée de plusieurs manières, et quand Gotama a affirmé être effectivement le Buddha, le roi déclare qu'il n'en croit rien : ce qui est lui faire un sanglant affront, car une pareille réponse, irrévérente en toute circonstance, est particulièrement outrageante pour le Buddha, dont la sincérité est toujours et partout si hautement proclamée. Dans le Lalita-Vistara, Çâkyamuni, exténué par le jeûne, sent le besoin de reprendre des forces : les dieux offrent de lui en rendre d'une façon miraculeuse, sans qu'il ait besoin de recourir aux aliments; il pourrait ainsi prétendre qu'il continue de jeûner. « Mais, dit-il, ce serait un grand mensonge; » et par amour de la vérité, il se remet à manger[1]. Enfin nous lisons dans le Kandjour cette phrase citée et traduite par Csoma :

Il se peut que la lune avec l'armée des étoiles vienne à s'abîmer sur la terre;

Il se peut que cette terre avec ses forêts et ses montagnes vienne à se dissoudre dans le ciel;

Il se peut que les eaux du grand Océan viennent à se tarir;

[1] Foucaux, *Rgya-tch'er-rol-pa*, p. 254.

Mais il ne se peut pas que le grand Çramaṇa profère un mensonge[1].

Le plus grand outrage qu'on puisse donc faire au Buddha, c'est de lui imputer un mensonge : or cet outrage, il le reçoit dans le texte tibétain. Et quel mensonge encore lui impute-t-on ? Celui qui, dans le Pratimoxa, c'est-à-dire dans la liste des transgressions et des peines qui y correspondent, est rangé, avec le meurtre, le vol et la fornication, dans la première classe, dans celle des quatre grands crimes, le mensonge qui consiste à s'attribuer faussement la qualité d'*Arhat*, et qui plus est, de Buddha. Ainsi, dans le texte tibétain et dans ce texte seul, Prasenajit adresse en face à Gotama la plus odieuse des imputations; car le texte pâli, beaucoup plus bref, ne renferme ni ces expressions réitérées de doute, ni cet insultant démenti. Les rédacteurs de la version pâlie ont-ils retranché volontairement du texte primitif des idées qu'ils trouvaient dangereuses, des expressions qui paraissaient malsonnantes ? J'inclinerais à le penser. Aussi, tout en reconnaissant qu'il y a du verbiage dans le paragraphe tibétain où Prasenajit exprime ses doutes, je crois y retrouver plus que dans le correspondant pâli l'accent du sûtra primitif.

3° A propos des six docteurs rivaux du Buddha, le roi, dans le texte tibétain, ne parle que de leur grand âge, et, dans le texte pâli, que de leur célé-

[1] *Dulva*. X. fol. 28. Voy. *Asiat. res.* vol. 20, p. 87.

brité et de leurs succès. L'argument du tibétain est plus approprié au sujet, puisque c'est la jeunesse de Gotama qui est en cause, et que même tout son discours est une réponse au reproche qu'on lui fait d'être trop jeune. La phrase du texte pâli sur les six docteurs est celle qui revient chaque fois toujours la même, lorsqu'il s'agit de ces personnages dans les sûtras du Sud. Cette phrase est assurément bien faite, et l'argument tiré de la célébrité des docteurs a sa force; mais dans ce cas particulier, c'est surtout de l'âge qu'il est question : ce sont de vieux docteurs qu'il faut opposer au jeune réformateur Gotama. Ici donc le tibétain doit avoir mieux gardé l'accent du texte original; mais, en terminant, le roi, dans le texte pâli, reproche à Gotama sa jeunesse et le traite d'« enfant. » C'est ce mot « enfant, » jeté comme un reproche, qui motive le discours du Buddha et lui fait prendre une forme spéciale. Or ce mot, le tibétain ne le donne pas; il exprime bien l'idée par une périphrase, mais cela ne suffit pas : le mot « enfant » devait être prononcé par le roi; et c'est une imperfection au tibétain de ne l'avoir pas conservé. Nos deux textes présentent donc chacun une sorte d'incohérence. Dans le texte pâli, on oppose à la jeunesse la célébrité et la vogue, non l'âge avancé; dans le texte tibétain, on oppose bien la vieillesse à la jeunesse, mais on voit un personnage se formaliser d'un terme dont il n'a point été fait usage.

4° Dans la version tibétaine, le discours principal du Buddha est immédiatement suivi de la formule

finale de tous les sûtras, phrase approbative, banale et stéréotypée; dans la version pâlie, le roi se déclare *upâsaka* «adhérent laïque.» On peut trouver redondante et emphatique la phrase qui enveloppe cette déclaration. Mais la déclaration elle-même est indispensable, elle est le dénoûment obligé du drame, la conclusion nécessaire du sûtra, et l'on a d'autant plus sujet de s'étonner de ne pas la trouver dans le sûtra tibétain que les passages du Kandjour cités plus haut disent formellement que cette prédication avait converti le roi : or quand on se convertit au bouddhisme, si l'on ne devient *bhixu*, on doit au moins devenir *upâsaka*. La phrase pâlie qui comprend la déclaration du roi est encore, il est vrai, une de ces phrases toutes faites qui reviennent constamment dans des situations analogues; mais elle a dans les textes sanskrits et tibétains un équivalent plus sobre, plus court, qui n'est pas rare, et que nous devrions retrouver dans notre sûtra tibétain au lieu de la formule vague qui le termine. La conclusion naturelle est, en effet, une déclaration du roi se faisant *upâsaka*, et prenant son refuge dans le Buddha, la loi et l'assemblée; l'absence de cette déclaration est une véritable lacune.

Cette lacune que nous constatons à la fin du texte tibétain et celle que nous avons constatée au commencement du texte pâli peuvent s'expliquer par l'hypothèse que le sûtra serait extrait d'un récit suivi, et elles tendraient à justifier elles-mêmes cette hypothèse. On conçoit, en effet, que la cou-

pure n'ait pas été faite de la même manière dans les deux sûtras. Ces deux points écartés, il reste le désaccord des textes sur l'attitude du roi envers le Buddha, attitude plus blessante dans le tibétain que dans le pâli, et leur divergence dans le paragraphe relatif aux six docteurs, l'un des textes négligeant l'opposition requise par la situation, l'autre négligeant l'expression qui doit préparer la suite. Ces différences, au fond assez légères, ne peuvent servir de base à une objection sérieuse contre l'existence d'un récit primitif antérieur, dont l'ensemble est fidèlement reproduit par les deux textes, et l'authenticité de ce récit se trouve par là établie aussi bien que possible. Si nous avons cru apercevoir que le tibétain a mieux retenu quelques traits de ce récit primitif, le pâli, à d'autres égards, en reproduit peut-être mieux la sobriété probable; tout considéré, la fidélité est à peu près la même de part et d'autre, et les différences ne servent qu'à faire mieux ressortir l'accord général des textes qui nous transmettent l'une des plus anciennes traditions du bouddhisme.

§ 5. Divergences des textes dans le discours.

Nous avons étudié le fait « historique » d'abord dans sa nature intime et dans ses rapports chronologiques avec les autres événements de la vie du Buddha, puis dans l'expression à la fois une et variée que la partie narrative de nos textes lui a donnée; il nous reste à étudier l'enseignement attribué au Buddha dans cette circonstance.

On pourrait objecter que, déjà dans la partie narrative, le Buddha prend la parole; car le sûtra affecte promptement la forme d'un dialogue. Mais cette parole du Buddha, simple affirmation, réponse formulée dans les termes mêmes de la question, quoique fort importante, est bien un élément du récit, et il n'y a pas lieu de la détacher de la partie narrative, au lieu que le discours prononcé plus tard a un caractère tout différent qui le distingue des réponses affirmatives précédentes. C'est ce discours qui constitue le sûtra proprement dit; il mérite une étude spéciale. Ce discours est double, il est en prose et en vers. Ici nous pouvons remarquer la variété des sûtras à cet égard; les uns (je parle des paroles mises dans la bouche du Buddha) sont complétement en prose, d'autres complétement en vers, d'autres encore mélangés de prose et de vers. Y aurait-il en faveur de l'une de ces formes une présomption d'antériorité et de supériorité? Le vers étant un utile auxiliaire de la mémoire, surtout en l'absence de l'écriture, on pourrait être tenté de lui attribuer la supériorité. Cependant le sûtra fondamental, la prédication de Bénarès est toute en prose, il en est de même de la prédication du mont Gaya. Il semble donc impossible de se prononcer sur ce point quant à présent. Mais, dans le cas où la prose et les vers sont mêlés, quelle est la valeur respective de ces éléments? En général, les vers semblent continuer la prose, en donnant à la pensée une forme plus générale : la prose commence par

une allusion directe au fait raconté dans le sûtra, les vers suivent la même idée en l'étendant, et sans la restreindre à un cas spécial. Parfois, cependant, les vers sont la répétition plus ou moins délayée de la prose, et dans ce cas, qui est celui de notre sûtra, le discours en vers est qualifié de second discours succédant au premier : cette indication est toujours donnée par une phrase toute faite et qui revient toujours dans la même circonstance. Je n'en connais pas assez d'exemples pour me livrer sur ce mode d'exposition à une étude générale; je me renferme dans le texte spécial qui nous est soumis.

En quatre phrases exactement semblables entre elles, sauf le changement du sujet, et qui coïncident fort bien dans les deux textes sans qu'elles aient l'apparence d'être traduites les unes des autres, le discours en prose dit simplement qu'il ne faut pas mépriser le *roi*, le *serpent*, le *feu*, le *bhixu*, dans leur jeunesse; le discours en vers reprend exactement le même thème, mais en donnant les raisons de ce précepte, et en montrant que pour le *bhixu* le motif qu'on a de ne pas le mépriser est plus grave encore que pour tous les autres. Ainsi le discours en vers justifie le précepte que le discours en prose avait donné sans autre explication. Il est vrai que le texte tibétain contient une phrase explicative au sujet du *bhixu :* « Pourquoi, dit-il, ne faut-il pas le mépriser? — Parce qu'il deviendra un *arhat* doué d'une grande force et d'une grande puissance surnaturelle. » Mais je n'hésite pas à considérer cette

phrase comme une interpolation; c'est une glose, une phrase de commentaire qui s'est glissée dans le texte. Quoique parfaitement conforme à l'esprit du bouddhisme, cette phrase cadre mal avec l'explication donnée dans les vers; au premier abord, elle paraît en être totalement différente, et c'est seulement avec des efforts qu'on arrive à l'y rattacher. Elle manque dans le texte pâli, qui, à la vérité, pourrait l'avoir retranchée; mais il est plus probable, il est même presque évident que le texte tibétain l'a ajoutée. Le discours en prose a pour caractère bien certain d'être dégagé de toute explication.

Quelle est donc la valeur de ce discours? Est-ce le texte véritable, dont le discours en vers serait un commentaire et une explication? Ou bien est-ce un résumé, un argument placé en tête du discours versifié (qui serait le véritable sûtra) pour le rendre plus clair et plus saisissable? Nous pensons que la deuxième partie de l'alternative est la plus probable. Le vrai sûtra est le discours en vers. Peut-être à l'origine était-il plus simple, plus bref, et même plus clair. Les développements qu'il aura reçus, en y répandant quelque obscurité, auront fait sentir la nécessité d'un exposé court, bref, résumant les préceptes donnés; de là sera sorti le discours en prose. Considérons donc le discours en vers, qui est le vrai sûtra.

Ce discours devrait être identique dans les deux textes. On admet bien que, dans la partie narrative des sûtras, il y ait des divergences même assez

grandes; mais sur la parole du Buddha, il ne saurait y avoir de désaccord; on doit la reproduire à la lettre avec cette exactitude servile dont les traducteurs bouddhistes ont donné de si parfaits modèles. Or, il n'en est rien; nous avons bien des exemples de vers mis dans la bouche du Buddha que des textes différents (pâlis et tibétains) s'accordent à nous présenter dans les mêmes termes; mais nous en connaissons qui présentent de telles différences que l'on ne peut songer à les identifier, c'est-à-dire à en considérer les parties discordantes comme de simples variantes. Nous pourrions, à l'égard des deux textes qui nous occupent, et qui sont de longueur très-inégale, nous borner à constater un nouvel exemple de cette particularité; mais le cas ne nous paraît pas le comporter. Nous croyons, au contraire, pouvoir affirmer et prouver l'identité de nos textes. Les différences qui les distinguent sont plus apparentes que réelles, et nous pensons qu'elles peuvent se ramener toutes à des variétés de lecture et à des divergences d'interprétation.

§ 6. Variantes du discours versifié. — Discussion.

Le texte pâli compte quarante-six padas ou quarts de vers à la mesure de huit syllabes; le texte tibétain en compte cinquante-huit à la mesure ordinaire de sept syllabes. Il y a donc entre les deux textes un écart de douze padas, qui sont en excès dans le tibétain. Quatre padas formant un çloka,

le texte pâli compte onze çlokas et demi et le tibétain quatorze çlokas et demi; aucun d'eux ne renferme donc un nombre exact de çlokas, et la différence entre les deux textes est équivalente à trois çlokas complets. Levons d'abord cette difficulté.

Nos textes peuvent, d'après le sens et même d'après le rhythme, se diviser en cinq stances : la première traitant du roi, la deuxième du serpent, la troisième du feu, la quatrième du *bhixu;* la cinquième est un résumé, une conclusion qui pourrait être supprimée sans inconvénient. Dans chacune des trois premières stances, l'explication se résume en deux çlokas (huit padas); la quatrième se dédouble; un çloka (quatre padas) est employé à décrire certains effets du *feu*, un çloka et demi (six padas) à établir la supériorité du *bhixu* sur le *feu;* la cinquième stance est composée d'un çloka et demi (six padas), mais dans le tibétain elle se réduit à un çloka de quatre padas : c'est le seul point par lequel la distribution diffère dans les deux textes, qui, du reste, sont exactement pareils. Mais il faut tenir compte en plus d'un élément dont nous n'avons pas parlé, un refrain qui se représente dans les deux textes; ce refrain ne prend dans le pâli qu'un demi-çloka (deux padas), et n'est ajouté qu'aux trois premières stances. Le tibétain en fait un çloka complet de quatre padas, et le répète après chaque stance, ce qui fait vingt padas tibétains contre six padas pâlis, c'est-à-dire une différence de quatorze padas, réduite à douze par ce fait que la cinquième

stance compte deux padas de plus en pâli qu'en tibétain : et nous avons ainsi la clef de cette augmentation considérable du texte tibétain, elle se réduit à un demi-çloka, deux padas, qui, multipliés par le nombre des stances, ont donné le chiffre de douze padas ou trois çlokas. Ces deux padas eux-mêmes sont-ils véritablement une adjonction? Non, car nous en retrouvons les éléments dans le pâli; la cinquième stance, qui contient deux padas de plus que le tibétain, nous en fournit l'équivalent. Ainsi il n'y a rien de ce qui est dans le tibétain qui ne se retrouve dans le pâli, et la différence dans le nombre des vers est purement apparente. La véritable différence des textes se réduit à des variantes; mais elles sont assez nombreuses, et quelques-unes considérables. Il serait trop long d'insister sur chacune d'elles, nous nous arrêterons aux plus importantes.

C'est sur le refrain que portent les plus graves de ces variantes. Pourquoi ce çloka complet en tibétain, et ce demi-çloka en pâli? Pourquoi la persistance du refrain dans le tibétain, tandis que le pâli le supprime une fois, et le dissimule une autre fois? On va voir que cela tient à la nature du sujet et aux vices d'une comparaison forcée, qui est le fondement de ce sûtra.

On y compare le roi, le serpent, le feu, le *bhixu*, pour montrer que tous les quatre sont redoutables, mais que le *bhixu* est le plus puissant. Cependant, si l'on doit se dérober à la vengeance du roi, à la morsure du serpent, à l'action dévorante du feu,

faut-il aussi se dérober à l'influence du *bhixu*, ce libérateur, qui a trouvé la vérité et cherche à la communiquer à d'autres? Non. Il est évident que si l'on assimile le *bhixu* au roi, au serpent, au feu, c'est d'une manière toute relative, et non en général, d'une manière absolue. De là une certaine hésitation dans la manière de présenter cette comparaison; il est manifeste que les deux écoles dont procèdent respectivement nos deux sûtras ont éprouvé cette hésitation, ont été en dissentiment, et ce désaccord se reflète dans leur œuvre.

Les trois premières stances relatives au roi, au serpent, au feu, ont pour refrain en pâli :

Tasmâ taṁ *parivajjeya*
Proinde illum fugiat
    rakkhaṁ jîvitaṁ attano
    ó curans vitam ipsius.

Le texte (c'est-à-dire le Buddha) recommande donc de *fuir* ces trois fléaux; mais peut-il donner au sujet du *bhixu* un pareil précepte? Évidemment non. Et voilà pourquoi le refrain est supprimé à la quatrième stance pâlie. Si le tibétain le conserve, c'est qu'il y exprime une nuance bien différente. En voici, en effet, la teneur :

De-ltar raṅ-gi sroṅ *b*sruṅ-jiṅ ||
Sic a suimetipsius vitam protegente,
    raṅ-gi don la lta-vas ni ||
    a suimetipsius utilitati consulente quidem

De ni khyad-du mi *gsad* ciṅ ||
Hoic quidem non irridendum,
de la leg*s*-par *bag* kyaṅ bya ||
huic probe *cultus* etiam habendus.

Il dit qu'il ne faut pas *s'en rire*, et qu'il faut y *avoir égard*. Le mot *bag* que nous avons ici, construit avec *byed* (faire), est celui qui rend constamment l'expression *appamâda* (sk-*apramâda*) « vigilance » formée de *a* (négatif) + *pramâda* « négligence. » Le terme *appamâda* ne se trouve pas dans le pâli; mais il y est remplacé par un mot qui est l'équivalent certain de *bag-byed :* la cinquième stance pâlie réunit le roi, le serpent, le feu et le *bhixu*, en faisant tous ces termes complément d'un verbe *samâcare*, qui se trouve précisément dans un des padas que nous avons signalés comme reproduisant des éléments du refrain tibétain. En réunissant ces padas que le texte sépare, nous avons :

Tasmâ hi paṇḍito poso ||
Ergo sapiens vir,
Sampassaṁ atthaṁ attano ||
Prospiciens utilitatem ipsius,
sammâ eva samâcare ||
perfecte etiam colat.

Ainsi le pâli, après avoir dit qu'il faut *éviter, fuir* le roi, le serpent, le feu, termine en déclarant qu'il faut *avoir des égards* pour le roi, le serpent, le feu et le *bhixu;* car *samâcare* (*sam* + *â* + *car*) exprime l'idée de « révérer, cultiver, rechercher. » Mais ici le

tibétain présente une variante : à l'expression *bag-bya* du refrain des quatre premières stances, il substitue *spang-bya* « il faut éviter; » équivalent facilement reconnaissable du pâli *parivajjeyya*, employé dans le refrain des trois premières stances pâlies. L'équivalence de *bag-bya* et de *samâcare* en est rendue plus manifeste; mais on voit en même temps que le pâli et le tibétain ont transposé les termes : l'un dit « fuir, » quand l'autre dit « honorer, » presque « rechercher. » Le tibétain, qui déclare successivement au sujet du roi, du serpent, du feu, du *bhixu*, qu'il faut honorer chacun d'eux, et termine en assurant qu'il faut les fuir en bloc, tombe dans une véritable contradiction, qu'on peut à la vérité atténuer en disant que, s'il y a des motifs de fuir, il y a aussi des motifs de respecter; le pâli, qui dit qu'il faut fuir le roi, le serpent, le feu, ne s'explique pas sur l'attitude à observer envers le *bhixu*, et termine en déclarant qu'il faut « rechercher, honorer » le roi, le serpent, le feu et le *bhixu*, n'échappe pas non plus à la contradiction, quoiqu'il semble avoir fait de grands efforts pour l'éviter, car il cherche à éluder la comparaison; il assimile bien entre eux le roi, le serpent, le feu, mais il n'ose leur assimiler le *bhixu*; il n'établit une relation entre les quatre êtres que dans la dernière stance, et d'une manière assez gauche. Il est évident que la pensée flotte entre ces deux idées « fuir » et « rechercher; » le lien qui peut les unir est celui-ci : « avoir égard, » qui glisse facilement vers cette autre idée : « avoir des

égards : » l'expression « il ne faut pas dédaigner, il ne faut pas se moquer, » employée et répétée par les deux textes dans le discours en prose, conservée dans les stances de l'un et l'autre discours versifié, mais retranchée à tort du refrain pâli, semble être la seule qui puisse servir de base à la comparaison. La pensée n'est-elle pas en effet celle-ci : Il ne faut pas jouer avec le roi, il ne faut pas jouer avec le serpent, il ne faut pas jouer avec le feu, il ne faut pas jouer avec le *bhixu;* ce sont des êtres trop puissants pour qu'on puisse dire impunément d'eux : ils sont à l'état naissant, ils ne peuvent rien. En observant cette réserve, on pouvait faire une comparaison acceptable. Mais par un travers assez commun, on a trop pressé la comparaison, on l'a exagérée. Le roi, le serpent, le feu sont des fléaux ; on n'en peut attendre que du mal, on n'a qu'à s'en garder. Le *bhixu* au contraire, le *bhixu* qui exerce une action aussi puissante, et même plus puissante, est un bienfaiteur, il est bon de le redouter, car il faut le respecter ; mais il importe aussi qu'on lui fasse accueil, qu'on le nourrisse, qu'on lui donne le nécessaire. A côté de la crainte, du respect que le *bhixu* doit inspirer, il y a l'amour qui doit attirer vers lui ; et c'est le sentiment de cette nuance qui a probablement causé dans les esprits une incertitude et une hésitation dont nous retrouvons la trace dans les variantes de nos textes. Celles qui nous restent à étudier, bien que moins considérables, nous donneront lieu de constater le même fait.

Les vers qui expriment l'action du serpent et celle du feu ont dans le pâli une ressemblance, un parallélisme qui ne se retrouve pas au même degré dans le tibétain, et qu'il importe d'examiner soigneusement.

Le vers pâli pour le serpent est :

So âsajja *daṁse* bâlam ‖
Ille inhærens morderet infantem,
naram nâriñca ekadâ ‖
virum fœminamque una;

à quoi le tibétain oppose :

Glags rñed-nas ni *gjon-nus* kyaṅ ‖
Occasione inventa quidem puer licet
skyes-pa bud-med du-ma zin ‖
viros, fœminas multos edit.

Gjon-nus, quoique répondant à *bâlo*, constitue une variante très-grave. Le pâli *bâlam* est complément de *daṁse* « mordrait » au même titre que *naraṁ*, *nâriṁ*, auxquels il est uni, et sert avec eux à désigner une famille complète. La version tibétaine fait de *bâla* (en supposant qu'il fût dans le texte) un sujet qui désigne le serpent encore jeune, de sorte que *bâlo* (au nominatif) serait le substitut du terme *daharo*, qui exprime communément cette idée dans le sûtra pâli, ou de *kumâra*, que l'on peut supposer avoir existé dans l'original du Kandjour. Pour rendre la pensée du tibétain, le pâli devrait devenir à peu près ceci :

Asajja daṁse bâlo pi ‖
Inhærens morderet puer licet
naraṁ nâriñca ekadâ ‖
virum fœminamque una.

Le vers en serait-il meilleur? Nous ne le pensons pas. Il n'y a pas lieu ici de considérer le serpent dans sa jeunesse; et comme l'intention du texte est de dire que le serpent détruit les familles, il faut bien joindre les enfants aux parents. Le texte pâli nous paraît donc exprimer la pensée du texte primitif, qui doit être altérée dans le tibétain. Mais l'examen du vers relatif au feu nous amènera à une conclusion opposée.

Le vers pâli pour le feu est :

So âsajja *dahe* bâlaṁ ‖
Ille inhærens ureret puerum,
naraṁ nâriñca ekadâ ‖
virum fœminamque una.

Ce vers est identique au précédent; la substitution de *dahe* à *daṁse* en fait toute la différence. Le serpent mord, le feu brûle, tous les deux la même chose. Assurément, cela est admissible; mais voyons l'expression parallèle. Le vers tibétain

Me lce 'var-vas myur-var ni ‖
Ignis, flamma excita, rapide quidem
groṅ daṅ groṅ khyer sreg-byed-pa ‖
vicum et urbem magnam comburit

suppose une leçon bien différente. D'abord *gjon-nu* (jeune homme, enfant) a disparu. Pourquoi? Est-ce

parce que le tibétain ne parle pas d'homme ni de femme? Mais, plus haut, quand il en parlait, il ne leur a pas associé les enfants. On ne peut donc croire que la variante du deuxième pada ait eu une influence quelconque sur celle du premier. Est-ce parce que le tibétain, avec une sorte de délicatesse d'expression remarquable et presque inattendue, ne donne jamais au feu la qualification de *gjon-nu*, tandis que le pâli lui donne sans hésitation celle de *daharo*? Non, car le tibétain peut toujours exprimer la nuance à l'aide de *chuh gu* « petit » qu'il emploie dans cette circonstance. Si donc le tibétain n'emploie pas *gjon-nu* dans le cas présent, nous pouvons en conclure qu'il l'a employé à tort dans le précédent; car ce terme n'était pas plus nécessaire là qu'ici. L'expression *myur-var* « rapidement » qui lui est substituée, et qui pourrait répondre aux termes pâlis *siggham*, *khippam*, *tûritam*, *âsu*, n'est pas assurément fort expressive, ni surtout indispensable; elle est cependant assez à sa place, et, tout considéré, la version tibétaine nous paraît beaucoup plus heureuse, non-seulement que celle de la stance précédente, mais même que le texte pâli correspondant, surtout si l'on a égard au pada suivant. Dans ce pada, au lieu de « homme, femme, » la version tibétaine dit : « village et ville; » ce serait en pâli *gâmam nagarañca*. Doit-on penser ici à une confusion qui aurait été faite entre *nara* (homme), *nâgara* (ville); *nârî* (femme), *nâgari* (ville)? Cela ne serait pas impossible, car s'il a existé une confusion, elle a dû plutôt

avoir eu pour effet de faire ressembler que de faire différer les deux propositions. Or, pourquoi le feu et le serpent devraient-ils produire les mêmes effets? La version tibétaine, qui nous montre le serpent dévorant des familles, et le feu consumant les villes et les villages, n'est-elle pas plus dans la vérité que la version pâlie, qui nous montre le serpent mordant et le feu brûlant hommes, femmes et enfants? L'expression pâlie doit donc être fautive; je la corrigerais volontiers à l'aide du texte tibétain, et, tandis que je conserverais les padas relatifs au serpent, je changerais ceux qui concernent le feu à peu près de cette manière :

So âsajja hi târitam
Hic inhærens enim rapide
gâmaṁ nagarîñca ḍahe
vicum urbemque ureret.

Mais cette leçon ainsi corrigée est-elle la bonne, la vraie? Je ne le pense pas, et je crois qu'aucune leçon ne reproduit le texte primitif. Toutes les deux doivent être corrompues, car il n'y a pas de suite dans les idées, et les trois premières stances se rattachent mal à la quatrième. Que dit cette quatrième? Qu'une forêt consumée par le feu repousse, tandis qu'un homme saisi par le *bhixu* ne se reproduit pas. Comment relier cette idée avec la proposition qui nous montre le feu brûlant des villes et des villages? Pour établir un rapport entre les diverses parties, la stance sur le feu devait parler de

l'incendie d'une forêt, ce qui amène par une transition toute naturelle la stance suivante : je proposerais donc pour ce vers une nouvelle leçon qui serait :

So hi âsajja tûritam
Hic enim inhærens rapide
rukkham arañañca dahe
arborem sylvamque ureret.

Si cette leçon est la vraie, elle n'a pu se perdre que par l'influence des autres stances : ainsi, le serpent détruisant les familles, on aura cherché à faire produire au feu le même effet, d'autant plus que pareille puissance est attribuée au *bhixu* et que la destruction de la famille par le célibat est au fond de la pensée du texte. C'est ce besoin de faire rentrer les différents termes de la comparaison les uns dans les autres qui est la cause évidente de ces divergences. Essayons donc de nous rendre compte de cette comparaison.

§ 7. De la comparaison qui constitue ce sûtra.

Le roi, le serpent, le feu et le *bhixu* (ou le brahmane) sont des objets que l'on rapproche tout naturellement dans l'Inde. Je ne serais pas étonné qu'une comparaison de ce genre se trouvât dans les écrits brahmaniques, et une telle rencontre ne serait pas un argument contre l'authenticité de notre sûtra. D'abord, les brahmanes ont quelquefois copié les bouddhistes, et ensuite l'adoption des

idées brahmaniques avec les modifications nécessaires est tout à fait dans le génie, dans les habitudes, et probablement dans la politique du bouddhisme.

De ces quatre termes, le feu est sans contredit le principal, il est le terme naturel de comparaison pour tout être auquel on veut attribuer une grande énergie, comme nous allons le montrer.

Prenons le roi. Que dit de lui la loi indienne?

Pour aider le roi dans ses fonctions, le seigneur produisit dès le principe le châtiment (*daṇḍa*). . .

« On ne doit pas mépriser un monarque, même encore dans l'enfance, en se disant : « c'est un simple mortel, » car c'est une grande divinité qui réside sous cette forme humaine.

« Le feu ne brûle que l'homme qui s'en approche imprudemment, mais le feu (du courroux) d'un roi consume toute une famille avec ses troupeaux et tous ses autres biens [1]. »

On reconnaît ici la pensée inspiratrice de la stance première de notre sûtra; mais il faut surtout noter l'expression d'une idée qui manque dans cette stance, et qui, cependant, y avait sa place marquée, c'est que le roi détruit les familles. Si le pâli l'avait accueillie, toutes les stances attribueraient aux quatre personnages la même puissance, celle de détruire les familles [2]. Seulement il résulterait de

[1] Manu, VII, 14, 8, 9. — Voir aussi IX, 310.

[2] On comprendrait que le même effet fût attribué aux quatre classes de personnages comparés dans le sûtra. Cette uniformité n'existant pas, il n'y a pas de raison pour qu'elle existe partiellement pour quelques-uns seulement; et dès lors chacun doit être représenté comme produisant un effet particulier.

cet accord que le *bhixu* serait le moins puissant ou le moins terrible des quatre. Peut-être aussi cette exaltation de la puissance royale était-elle dangereuse. Mais toujours ce qui n'est pas exprimé est sous-entendu; et les effets de la colère d'un roi, pour être atténués dans l'expression, n'en sont pas moins bien établis.

Le roi brûle comme le feu; mais le brahmane, n'est-il pas dit de lui qu'il est le créateur, le maître du feu, capable de créer les mondes? (Manu, IX, 314-315.)

« Instruit ou ignorant, un brahmane est une divinité puissante, de même que le feu, consacré ou non consacré, est une puissante divinité[1]. »

Et l'on pourrait trouver bien d'autres déclarations semblables à celles-ci. Ainsi le roi et le brahmane sont aussi redoutables que le feu. Quant aux serpents, je n'ai pas sous la main des exemples de leur assimilation au feu, au moins dans le brahmanisme, car dans le bouddhisme elle est fréquente. Les serpents domptés par le Buddha le combattent toujours par la fumée, par le feu; et cependant ce sont des serpents d'eau (Nâga). L'un de ces êtres cités dans le Divya-avadâna s'appelle Agnimukha (bouche [*ou* visage] de feu). Aussi ne devons-nous pas être étonnés de voir nos textes employer les mêmes expressions pour caractériser l'action du serpent et celle du feu. Il est évident que le feu, principal objet

[1] Manu, IX, 317.

de l'adoration des Âryas, est la grande énergie à laquelle on rapporte toutes les autres, le type absolu, le parangon de la puissance, l'emblème le plus parfait de ce qu'il faut craindre et respecter.

Pour revenir à notre sûtra, remarquons que la comparaison est établie essentiellement entre le *feu* et le *bhixu*, en vue de montrer la supériorité du *bhixu* sur le *feu;* et elle ne l'est pas d'une manière générale : le feu y est considéré d'un point de vue spécial, dans le phénomène grandiose que les Indiens décrivent si souvent, et qui est sans doute la manifestation la plus terrible de son activité et de sa puissance, celui de l'incendie des forêts. Les forêts sont ici tacitement comparées à l'humanité, de même que Homère compare ouvertement les plantes aux générations humaines :

Οἵηπερ φύλλων γενεή, τοιήδε καὶ ἀνδρῶν.

Quand le feu a passé sur une forêt, elle repousse avec le temps; quand le *bhixu* a marqué de son sceau un homme, rien ne peut plus naître de cet homme, la génération est arrêtée dans sa source. Les brahmanes se vantaient d'égaler la puissance du feu; le Buddha, se fondant sur une pratique honnie des brahmanes, le célibat, établit sa supériorité et celle de ses moines sur le feu lui-même. Ne semble-t-il pas que, auprès de ce fait, affirmé dans la quatrième stance de notre sûtra, les autres stances soient faibles, secondaires, et apparaissent comme de véritables annexes? On serait peut-être fondé à

soutenir que le sûtra se réduisit d'abord à cette quatrième stance, c'est-à-dire à une simple comparaison du *bhixu* avec le *feu* ravageant une forêt, et que les stances sur le roi et le serpent auraient été ajoutées ultérieurement. N'avons-nous pas, en effet, noté que les trois premières stances cadrent mal avec la quatrième? N'avons-nous pas dû proposer une leçon nouvelle pour les relier avec cette stance? N'avons-nous pas cru remarquer dans les variantes du texte des indices nombreux de cette inconsistance, d'une sorte d'incohérence, de rapports mal saisis, ou mal exprimés, trop complexes? L'explication de la formation successive du texte par un noyau qui serait la quatrième stance, et autour duquel seraient venues se grouper peu à peu ou en bloc, dans une seconde période, les trois premières et la cinquième, rendrait peut-être assez naturellement compte de la divergence des textes. Mais il est très-difficile d'établir cette période de formation graduelle, quoique les modifications que le texte primitif a subies soient visibles ou se laissent aisément deviner.

En effet, ces textes ne nous permettent pas de poser la question pour eux autrement que pour les autres qui sont dans le même cas. Ils ne dérivent pas l'un de l'autre, ils sont parfaitement indépendants l'un de l'autre, et parallèles entre eux. On ne peut les faire remonter au delà de la séparation des écoles à laquelle ils sont nécessairement postérieurs. Quant à leur âge relatif, il peut varier selon l'école particulière à laquelle chacun d'eux appar-

tient. Le texte primitif dont ils supposent l'existence ne peut être que celui qui avait cours avant la séparation des écoles; il est perdu sans retour, car il n'aurait pu se conserver que par le maintien de l'unité de la confrérie. Or ce texte unique ne différait pas essentiellement de ceux qui sont venus jusqu'à nous; la comparaison des quatre termes y existait déjà. Si donc cette comparaison quadruple s'est formée lentement, par accumulation, ce travail nous transporte dans un temps qui échappe à peu près complétement à nos investigations. Comment pourrions-nous espérer de remonter, avec l'aide des documents incomplets laissés par les diverses écoles, jusqu'à cet âge d'or peut-être fabuleux du bouddhisme, dans lequel tous les bouddhistes parlaient comme un seul homme, d'une seule voix (*ekavâdo*), et ignoraient encore ce fléau inévitable de toutes les religions : la division, le schisme?

Je résume ainsi la conclusion de cette étude :

Le fait raconté par nos sûtras (la conversion de Prasenajit) peut être accepté avec confiance comme un des mieux établis de la vie du Buddha, et se place au commencement de la carrière de ce personnage, lors de son premier voyage à Çrâvastî et de la donation qui lui fut faite de Jetavana. On ne peut préciser si ce fut avant ou après son voyage à Kapilavastu; mais ce fut certainement dans un temps très-rapproché de ce voyage.

La partie en prose n'est, ni de même date, ni de même importance que la partie versifiée; elle a la

valeur d'un commentaire. Elle a donc pu se développer plus librement, et le texte en a été débattu plus vivement entre les écoles, ou débattu avec moins de scrupule pour la conservation des termes originaux ou prétendus tels.

Le discours en vers est le véritable sûtra; il a dû passer par des phases diverses. Réduit originairement à une comparaison à deux termes, le *feu* et le *bhixu*, il se serait accru par l'adjonction successive ou simultanée de deux termes nouveaux, le serpent et le roi. Cette augmentation ne peut être postérieure à la constitution générale des deux textes ni à la division des écoles.

Ce sûtra est un de ceux qui ont le plus divisé les interprètes. Aucune question dogmatique ou disciplinaire ne paraît avoir été la cause de ces dissentiments; ils portent uniquement sur l'interprétation, et, pour ainsi dire, sur la rédaction du texte.

Le texte pâli représente la version de l'école des Mahâsanghikas, le texte tibétain, celle des Sthaviras. J'ai déjà fait mes réserves sur cette attribution des textes aux deux écoles fondamentales, je ne la donne pas comme certaine et définitive.

Comme ces deux écoles se sont divisées et subdivisées, en sorte qu'il finit par y en avoir dix huit, réparties en quatre grands groupes, procédant de la division primitive, le nombre des textes ou des rédactions d'un même texte pourrait être sinon de dix-huit, au moins de quatre. Des recherches ultérieures nous apprendront seules si cette forme

quadruple a existé, ou s'il y a lieu de croire que les deux textes exigés par le premier schisme ont suffi à toutes les écoles formées dans la suite.

§ 8. Jâtaka sur l'incendie d'une forêt.

Des lignes qui précèdent on doit conclure que l'étude du *Dahara-sûtra* pourra prendre de l'extension par la découverte éventuelle de versions distinctes du même texte. Il y a aussi des textes qui, sans être des variantes de celui-ci, pourraient en être rapprochés avec intérêt. Tel est, par exemple, le vers 382 du Dhammapada :

Yo have daharo bhikkhu yuñjati Buddhasâsane
So imaṁ lokaṁ pabhâseti abbhâ mutto va candimâ,

que Fausboll rend ainsi :

Qui utique juvenis bhikkhus applicat se ad Buddhæ præcepta,
Is hunc mundum collustrat nube liberata velut luna.

Cette idée, que le jeune *bhixu* éclaire le monde, ne tient que par un lien assez lâche à notre sujet; elle s'y rattache cependant, et le commentaire de ce vers mériterait d'être étudié, comme aussi celui du vers 167, relatif à un jeune *bhixa* (aññatara-dahara-bhikkhu). Nous pourrons peut-être nous occuper une autre fois de ces textes et de quelques autres sur le même thème. Limité par l'espace, nous nous bornerons aujourd'hui à donner un jâtaka assez court, qui reproduit tout un hémistiche du *Dahara-*

sûtra et repose sur la donnée si curieuse de l'incendie des forêts.

C'est en songeant à l'incendie que Burnouf avait eu des doutes sur la lecture *dahara* «jeune homme» qu'il avait pensé pouvoir être une faute pour *dahra* «incendie». Dans une note supplémentaire (*Introduction à l'hist. du buddh. ind.* p. 628), il complète sa pensée sur ce point, et le sûtra Aggikkhandhopama, qu'il signale à l'attention, contient peut-être des révélations curieuses. En ce qui concerne le doute de Burnouf sur la véritable lecture du terme en question, les observations de l'illustre indianiste tombent devant les résultats acquis; mais n'est-il pas remarquable que le sûtra dont le titre lui paraissait incertain parle précisément d'incendie, et que l'incendie y joue même un rôle important? On dirait que, sans l'avoir lu, il avait en quelque sorte deviné le contenu; ce savant avait l'intuition du vrai. On pourrait même aller jusqu'à admettre que la confusion supposée par Burnouf ait existé réellement; ce serait un moyen d'expliquer dans le titre du sûtra tibétain le remplacement de *Dahara* par *Kumâra*, qui convient moins bien, mais qui ne prête pas à l'équivoque. Du reste, ce n'est encore là qu'une hypothèse.

L'incendie des forêts par le feu, et sans doute aussi celui des âmes par la passion, doivent revenir souvent dans les écrits bouddhiques. Nous ne pouvons avoir la prétention de traiter ici ce nouveau sujet; mais comme le jâtaka 345 (*catukka-nipâta*,

V, 5) commence par le seizième hémistiche des vers du *Dahara-sûtra*, la reproduction de ce jâtaka nous paraît un complément tout naturel de l'étude que nous venons de faire. Nous en donnons la traduction d'après le texte pâli et birman de la collection des commentaires du Jâtaka qui est à la Bibliothèque nationale. Ce document se compose d'un *récit* dans lequel sont encadrées les stances du *texte*, accompagnées d'un *commentaire* grammatical et explicatif. Le récit est double; il comprend : 1° un récit du temps présent (*paccuppanna-vatthu*), c'est-à-dire du temps de Çâkyamuni; 2° un récit du temps passé (*atîtavatthu*) : c'est l'économie habituelle des jâtakas. Les deux récits et le commentaire des stances sont compris sous le nom général de *commentaire* (*atthakathâ-atthavaṇṇanâ*); les stances sont le *texte* (pâli) du jâtaka. Ces explications préliminaires données, nous faisons suivre la traduction du jâtaka 345. Nous rendons matériellement perceptibles à l'œil les portions dont nous venons de distinguer la nature.

RÂJAKUMBHA-JÂTAKA.

« Si la forêt venait à être brûlée par le feu, etc. » : Ceci est le Râjakumbha-jâtaka que le maître résidant à Jetavana prononça à l'occasion d'un bhixu paresseux.

RÉCIT DU TEMPS PRÉSENT.

C'était un fils de famille habitant Çrâvastî, qui avait donné son cœur à la doctrine et s'était fait initier; malgré cela, il était paresseux, il demeurait étranger aux démonstra-

tions, aux questions, aux exercices de mémoire, aux expositions et aux analyses; il était absorbé par des préoccupations (désirs voluptueux, etc.) : assis, debout, dans toutes les positions, il était toujours de même.

Prenant pour sujet du débat cette nature paresseuse, les bhixus commencèrent à discourir sur ce point dans l'assemblée de la loi : Très-chers (disaient-ils), le bhixu un tel, après s'être fait initier à un enseignement libérateur tel (que le nôtre), est paresseux, indolent, absorbé par des préoccupations (déréglées) : rien ne le fait sortir de cet état. — C'est ainsi qu'ils parlèrent.

Le maître, étant arrivé, fit cette question : Bhixus, pour quel entretien êtes-vous maintenant en séance ? — Pour tel et tel, fut-il répondu. — Bhixus (reprit le maître), ce n'est pas seulement d'aujourd'hui : autrefois déjà ce (bhixu) était un paresseux. — Là-dessus, il raconta (une histoire) du passé :

RÉCIT DU TEMPS PASSÉ.

Autrefois, quand Brahmadatta exerçait la royauté à Bénarès, le Bodhisattva occupait le poste de (premier) ministre. Le roi de Bénarès était d'un naturel paresseux. — Je réveillerai le roi, dit le Bodhisattva, et il se mit à préparer une comparaison.

Un jour donc, le roi s'était rendu au jardin public, entouré de la troupe de ses ministres. Tout en se promenant, il vit un paresseux, nommé Râjakumbha, si paresseux que, en marchant tout un jour, il n'avançait pas plus d'un ou deux doigts. Le roi, l'ayant vu, questionna le Bodhisattva : Quel est le nom de celui-ci ? — Le Mahâsattva reprit : Son nom est Râjakumbha, il est tellement paresseux que, en marchant tout un jour, il avance juste d'un ou deux doigts. — L'interpellant aussitôt : Eh ! Râjakumbha, que feriez-vous avec votre démarche si lente, dans le cas où un feu de forêt éclaterait dans le bois ? — Puis, ayant dit cela, il prononça la première stance :

STANCE I.

Si la forêt venait à être brûlée par le feu, le purificateur à la trace noire[1],

Comment ferais-tu, traînard, avec cette démarche lente?

COMMENTAIRE.

« Le feu, etc. » — (Ces mots:) purificateur, à la trace noire (*pâvako, kaṇhavattani*), sont des appellations diverses du feu. — « Traînard » (*pacalaka*) : c'est un nom qu'il lui donne; car cet homme marche en brouchant à chaque pas, il vacille sans cesse. aussi l'appelle-t-il « traînard. » — « Avec cette démarche lente, » avec cette force pesante (*dandhaparakkamo* = *garuviriyo*).

Râjakumbha, l'ayant entendu, dit la deuxième stance :

STANCE II.

Nombreuses sont les coupes d'arbres, nombreuses aussi les crevasses du sol,

Si nous ne pouvons les atteindre, notre perte est assurée.

COMMENTAIRE.

Le sens est : savant (*ou* seigneur!), il n'y a pas pour nous de moyen d'échapper d'ici complétement; cependant, dans cette forêt, il y a plusieurs éclaircies d'arbres et plusieurs crevasses dans le terrain. Si nous ne parvenons pas à les atteindre, notre perte est assurée, c'est-à-dire, c'est pour nous la mort. — Tel est le sens.

Le Bodhisattva, l'ayant entendu, repartit par ces deux stances :

STANCES III ET IV.

Celui qui se presse quand il faut aller doucement et s'attarde quand il faut aller vite,

[1] Cet hémistiche, qui est le commencement du texte de ce jâtaka, est aussi celui de la septième stance du *Dahara-sûtra* pâli.

Est comme celui qui marcherait sur une fragile feuille (de palmier), il brise son propre bonheur.

Celui qui va lentement quand rien ne presse, et se hâte quand il faut se hâter,

Celui-là est comme la lune qui divise la nuit, il atteint le but poursuivi.

COMMENTAIRE.

1. «Quand il faut aller doucement.» — Quand il s'agit de tels et tels actes qui doivent être faits doucement, il se presse, il fait ces actes avec promptitude; et alors, de même qu'un homme fort, marchant sur une fragile feuille de palmier, la briserait et la réduirait sur la place même en morceaux et en miettes, ainsi il détruit sa propre prospérité.

2. «Celui qui va lentement;» il mène avec lenteur les affaires qui doivent être traitées lentement; il pratique la lenteur. — «Il se hâte;» en toute hâte, en toute hâte il fait les affaires comme s'il était pressé. De même que la lune divise la nuit lorsque cet astre brillant éclaire l'atmosphère pendant la quinzaine lumineuse, en marque la séparation d'avec la quinzaine obscure, et se complète de jour en jour, ainsi s'achève le dessein de cet homme. — Voilà ce qui est dit.

Le roi, après avoir entendu la parole du Bodhisattva, ne fut plus d'une nature paresseuse, à partir de ce moment.

Le maître, ayant fini cet exposé de la loi, fit l'application du jâtaka : le Râjakumbha d'alors était ce *bhixu* paresseux, le ministre savant (*ou* sage), c'était moi.

Lorsque ce jâtaka attira mon attention par son début identique à un vers du *Dahara-sûtra* pâli, je m'attendais, je l'avoue, à une plus grande ressemblance entre les deux textes. Quoique le résultat n'ait pas répondu à mes prévisions, j'ai cru ne devoir pas supprimer cet élément de comparaison. Le

Dahara-sûtra et le *Râjakumbha-jâtaka* n'ont rien de commun par le fond des idées; il n'en est peut-être que plus intéressant de les voir emprunter les mêmes arguments, les mêmes notions, invoquer les mêmes phénomènes naturels. Dans l'un comme dans l'autre, l'action redoutable du feu, l'incendie d'une forêt, la mention du palmier viennent servir à la démonstration. Il ne faut pas craindre de rapprocher des textes, même quand ils traitent de sujets différents, si d'ailleurs certaines analogies les réunissent.

TEXTES.

J'ai publié, par l'autographie, le texte tibétain du *Kumarâ drṣṭhânta-sûtra* et le texte pâli du *Dahara-sûtra* (en caractères birmans), en regard l'un de l'autre[1]. Je me permets d'y renvoyer le lecteur. Cependant, désireux de fournir tous les moyens de contrôle, je crois devoir reproduire au moins les textes pâlis, en sacrifiant le tibétain. Je donne donc le *Dahara-sûtra* d'après le *Saṁyutta-nikâya* (collection Bigandet) et le *Râjakumbha-jâtaka* d'après le commentaire pâli-birman (collection Phayre).

Relativement à ce dernier texte, j'ai quelques observations à présenter. La Bibliothèque a deux exemplaires du *texte* des Jâtakas (Bigandet, Grimblot); du commentaire, elle n'en a pas qui soit en pâli pur : le seul qu'elle possède est pâli-birman; chaque mot pâli y est suivi de son équivalent bir-

[1] Textes tirés du *Kandjour*, 9e livraison. Paris, 1869.

man. Il en résulte que l'arrangement naturel et primitif des mots pâlis n'est pas toujours respecté, quoique rien ne manque. Force nous est de donner les mots dans l'ordre que le manuscrit leur assigne, sans pouvoir garantir cet ordre. Toutes les fois qu'il est possible de rétablir avec certitude l'ordre véritable, nous le faisons : c'est ce qui est arrivé pour un paragraphe très-souvent répété, et que nous avons retrouvé dans des fragments tout pâlis. Ce qui vient d'être expliqué doit s'entendre seulement du récit et du commentaire proprement dit. Car, pour les stances, nous avons les textes, et d'ailleurs le commentaire les reproduit à part, telles qu'elles sont, sans mélange de birman, et en fournissant quelquefois d'utiles variantes. Après avoir reproduit chaque stance en pâli, il la répète en mot à mot pâli-birman, sans souci de l'ordre des mots, mais avec des appendices grammaticaux dont il est bon de tenir compte; nous donnons en note ces « disjecti membra poetæ. » On trouvera aussi dans les notes quelques gloses ou phrases de commentaire intercalées dans le récit. Quant au commentaire proprement dit, il est imprimé en caractères plus fins, les mots interprétés étant en italiques. Les stances (qui constituent le texte) sont en caractères plus gros.

DAHARA-SUTTAM.

Evaṁ me sutaṁ ekaṁ samayaṁ Bhagavâ Sâvatthiyaṁ viharati Jetavane Anâthapiṇḍikassa ârâme ‖ ‖

Átha kho râjâ Passenadî-kosalo yena Bhagavâ tenupasaṅ-

kami ‖ upasaṅkamitvâ Bhagavatâ saddhiṁ sammodi ‖ sammodaniyaṁ kathaṁ sâraṇiyaṁ vitisâretvâ ekaṁ antaṁ nisidî ‖ ekaṁ antaṁ nisinno kho râjâ Passenadi-kosalo Bhagavantaṁ etad avoca ‖ Bhavaṁ pi nu[1] Gotamo anuttaraṁ sammâsambodhiṁ abhisambuddho ti paṭijânâtîti ‖ ‖

Yaṁ hi taṁ Mahârâja sammâvadamâno vaddeya anuttaraṁ sammâsambodhiṁ abhisambuddho ti ‖ mamantaṁ sammâvadamâno vadeyya ‖ ahaṁ hi Mahârâjâ anuttaraṁ sammâsambodhiṁ abhisambuddho ti ‖ ‖

Ye pi te bho Gotama samaṇabrahmaṇâ saṅghino gaṇino gaṇâcariyâ ñâtâ yasassino titthakarâ sâdhu sammatâ bahujanassa ‖ seyyathidaṁ Puraṇo Kassapo ‖ Makkhali Gosalo ‖ Nigaṇṭho Ñâṭaputto ‖ Sanjayo[2] Belaṭṭhaputto ‖ Pakuddho Kaccâyano ‖ Ajito Kesakambalo ‖ te pi mayâ anuttaraṁ sammâsambodhiṁ abhisambudho ti paṭijânâthâti puṭṭhâ samânâ[3] anuttaraṁ sammâsambodhiṁ abhisambuddho ti na paṭijânanti ‖ ‖ kiṁ pana bhavaṁ Gotamo daharo ceva jâtiyâ navo ca pabbajâyâti ‖ ‖

Cattâro kho Maharâja daharâti na uññâtabbâ daharâti na paribhotabbâ ‖ katame cattâro ‖

Khattiyo kho Mahârâja daharo ti na uññâtabbo daharo ti na paribhotabbo ‖

Urago kho Mahârâja daharo ti ° ° na paribhotabbo ‖

Aggi kho Mahârâja daharo ti ° ° na paribhotabbo ‖

Bhikkhu kho Mahârâja daharo ti ° ° na paribhotabbo ‖

Ime kho Mahârâja cattâro daharâ ti na uññâtabbâ daharâ ti na paribhotabbâ ti ‖ ‖

Idaṁ avoca Bhagavâ ‖ idam vatvâna Sugatâ (*sic*) atha paraṁ etad avoca Satthâ ‖ ‖

I, 1, 2.

Khattiyaṁ jâtisampannaṁ ‖
abhijâtam yasassinaṁ ‖ ‖

[1] Le ms. porte : *no*.
[2] Le ms. porte : Sancayo.
[3] Le ms. porte : puṭṭhasamânâ.

Daharo ti nâvajâneyya ||
  na naṁ paribhave naro || ||
Ṭhânañhi so manussindo[1] ||
  rajjaṁ laddhâna khattiyo ||
So kuddho râjadaṇḍena ||
  tasmiṁ pakkamate bhusaṁ || ||
Tasmâ taṁ parivajjeyya ||
  rakkhaṁ jîvitaṁ attano || ||

II, 3, 4.

Gâme vâ yadi vâraññe ||
  yattha passe *Bhujaṅgamaṁ* || ||
Daharo ti nâvajâneyya ||
  na naṁ paribhave naro || ||
Uccâvacehi vaṇṇehi ||
  urago carati tejasi ||
so âssajja ḍaṁse bâlaṁ ||
  naraṁ nâriñca ekadâ[2] || ||
Tasmâ taṁ parivajjeyya ||
  rakkhaṁ jivitaṁ attano || ||

III, 5, 6.

Pahuta[3]-bhakkhaṁ jâlinaṁ ||
  Pâvakaṁ kaṇhavattinaṁ || ||
Daharo ti nâvajâneyya ||
  na naṁ paribhave naro || ||
Laddhâ hi so upâdânaṁ ||
  mahâ hutvâna pâvako ||

[1] Le ms. porte : manussinno.

[2] La leçon reproduite par le tibétain suppose un texte tel que :

Asajja daṁse bâlo pi || naraṁ nârinca ekadâ ||

(Voir ci-dessus, p. 110).

[3] Le ms. porte : Bahutaṁ bhakkhaṁ°; on pourrait lire encore *bahulaṁ* ou *bahukaṁ*.

so âsajja dahe bâlaṁ ‖
naraṁ nâriñca ekadâ [1] ‖ ‖
Tasmâ taṁ parivajjeyya ‖
rakkhaṁ jîvitaṁ attano ‖ ‖

IV, 7, 8.

Vanaṁ yadâggi [2] dahati ‖
pâvako kaṇhavattani ‖ ‖
Jâyanti tattha pârohâ ‖
ahorattânaṁ accaye ‖ ‖
Yañ ca kho sîlasampanno ‖
Bhikkhu dahati tejasâ ‖ ‖
Na tassa puttâ pasavâ ‖
dâyâdâ vindare dhanaṁ ‖ ‖
Anapaccâ adâyâdâ ‖
tâlavatthu bhavanti te ‖ ‖

V, 9.

Tasmâ hi paṇḍito poso ‖
sampassaṁ atthaṁ attano ‖ ‖

[1] La traduction tibétaine pour cet hémistiche correspondrait à cette leçon :

So âsajja hi tûritaṁ ‖ gâmaṁ nagariñca dahe ‖

mais en cherchant à remonter au texte primitif, on peut conjecturer :

So âsajja hi tûritaṁ ‖ rukkham araññañca dahe ‖

(Voir ci-dessus, p. 112 et 113).

[2] Le texte du *Saṁyutta-nikâya* est fautif; il porte : « Vanaggi... », il manque deux lettres; les manuscrits du texte du Jâtaka ont « vanam *yad* aggi dahati ..: sylva quam ignis urit... » Le manuscrit pâli-birman donne la même leçon pour le texte; mais le commentaire explique par : « Vanam *yadâ* aggi dahati...: sylvam quum (*ou* si) ignis urit... » Cette leçon convient mieux à la construction de la phrase dans les deux textes, et nous l'adoptons.

Bhujaṅgamaṁ Pàvakañca ||
Khattiyañca yasassinaṁ || ||
Bhikkhuñca sìlasampannam ||
sammà deva[1] samàcare ti || ||

Evaṁ vutte ràjâ Passenadî-kosalo Bhagavantaṁ etad avoca || Abhikkantaṁ bhante abhikkantaṁ bhante || || Seyyathàpi bhante nikujjitaṁ vâ ukkujjeyya || paṭicchannaṁ và vivareyya || mûḷhassa và maggaṁ àcikkheyya || andhakâre vâ telapajjotaṁ dhâreyya cakkhumanto rûpani dakkhanti || evaṁ eva Bhagavato anekapariyâyena dhammo pakàsito || || Esâhaṁ bhante Bhagavantaṁ saraṇaṁ gacchâmi Dhammañca Bhikkhusanghañca || Upâsakaṁ maṁ bhante Bhagavâ dhâretu ajjatagge pâṇupetaṁ saraṇaṁ gatanti || ||

JATAKA 345.

(CATUKKA-NIPÂTA, V, 5.)

VANAM YADÀGGI DAHATÌ ti idaṁ Râjakhumbha-jâtakaṁ satthâ Jetavane viharanto ekaṁ alasaṁ bhikkhuṁ ârabbha kathesi || ||

(PACCUPPANNA-VATTHU.)

So kira[2] Sâvatthivâsi kulaputto sâsane uraṁ datvâ pabbajitvâ pi alaso ahosi uddesa-paripucchâ-yonisomanasikâravatta-pativattâdini-parihahiro nivaranâbhibhûto[3] nisinnaṭhânâdisu tathâ eva hoti || ||

Tassa taṁ alasiyabhâvaṁ ârabbha Bhikkhû dhammasabhâyaṁ kathaṁ samuṭṭhâpesuṁ || Âvuso asuko nâma bhikkhu evarûpe niyyânikasâsane pabbajitvâ alasiyo kusîto nivaraṇâbhibhûto viharatîti samuṭṭhâpesuṁ || ||

[1] Le manuscrit porte : *Sammadeva*, que je corrige en *Sammâ deva* (ou *Sammâ eva*). C'est pour rendre *deva* que j'ai mis dans la traduction : ô Majesté. (Voir p. 79.)

[2] Kîra vâ (com.), c'est-à-dire qu'on peut écrire kira ou kîra.

[3] Nivaraṇâvuto ti kâmacchandâdihi nivaraṇehi âvuto. (Glose.)

Satthâ âgantvâ kâya nuttha bhikkhave etarahi kathâya sannisinnâ ti pucchitvâ ‖ imâya nâmâ ti vutte ‖ na bhikkhave idâneva pubbepi eso alasiko yevâti vatvâ atîtam âhari[1] ‖ ‖

(ATÎTAVATTHU.)

Atîte Bârâṇasîyam̃ Brahmadatte rajjam̃ kârente Bodhisatto tassa amaccaṭṭhânam̃ ahosi ‖ Bârâṇasirâjâ alasiyajâtiko ahosi ‖ Bodhisatto râjânam̃ pabodhessâmîti ekam̃ upamam̃ upadhârento vicarati ‖ ‖

Atha ekadivasam̃ Râjâ uyyânam̃ gantvâ amaccagaṇaparivuto ‖ tattha vicaranto ekam̃ Râjakumbham̃ nâma alasiyam̃ passi ‖ tathârûpâ alasiyâ sakaladivasam̃ gacchanto pi ekaṅgula-dvaṅgulamattam̃ eva gacchati ‖ ‖

Râjâ tam disvâ ‖ vayasa eso ko nâmâ-ti Bodhisattam pucchi ‖ ‖ Mahâsatto Mahârâja esa Râjakumbho nâma ‖ alasiko hi evarûpo sakaladivasam̃ gacchanto pi ekaṅgula-dvaṅgulamattam̃ eva gacchati-ti vatvâ ‖ tena saddhim̃ sallapento ‖ ambho Râjakumbha tumhâkam dandhagamanam̃ ‖ imasmim̃ araññe dâvaggimhi uṭṭhite kim̃ karothâti vatvâ ‖ pathamam̃ gâtham̃ âha ‖ ‖

(GÂTHÂ 1.)

Vanam̃ yadâggi dahati ‖
pâvako kaṇhavattanî ‖ ‖
Katham̃ karosi pacalaka[2] ‖
evam̃ dandhaparakkamo[3] ‖ ‖

(ATTHAKATHÂ).

Tattha *aggî* ti yadâ aggi *pâvako kaṇhavattanî* ti etam̃ aggino vevacanam̃ ‖ ‖ *pacalakâ*-ti tam̃ âlapati ‖ so hi calanto calanto gacchati

[1] Ce paragraphe, qui revient dans une foule de jâtakas, a été reconstitué d'après des textes tout pâlis.

[2] Ce pada a une syllabe de trop : on pourrait substituer *Kim̃* à *Katham̃*; mais la leçon que nous reproduisons est constante.

[3] Pacalaka pâvako kaṇhavattanî aggi yadâ vanam̃ dahati ‖ tadâ evam̃ dandhaparakkamo katham̃ karosi ‖ ‖ (m. à m. pâli birman).

uccaṁ pacalayatiti ‖ tasmâ pacalako ti vuccati ‖ ‖ *Dandhaparakamo* ti garuviriyo ‖ ‖

Taṁ sutvâ Râjakumbho dutiyaṁ gâthaṁ âha ‖ ‖

(GÂTHÂ 2.)

Bahûni rukkhachiddâni ‖
  pathavyâ vivarâni ca ‖ ‖
Tâni ce nâbhisambhoma ‖
  hoti no kâlapariyâyo ‖ ‖ [1]

(ATTHAKATHÂ.)

Tassâ attho ‖ Paṇḍita ahmâkaṁ ito uttari-gamanaṁ nâma natthi ‖ ‖ imasmiṁ pana araññe rukkhachiddâni ca pathavivivarâni[ca] bahûni ‖ yadâ tâni na pâpuṇâma ‖ hoti no *kâlapariyâyo* ti maraṇaṁ eva no hotiti attho ‖ ‖

Taṁ sutvâ Bodhisattvo itarâ dve gâthâ abhâsi ‖ ‖

(GÂTHÂ 3, 4.)

Yo dandhakâle tarati ‖
  taraṇiye va dandhati ‖ ‖
Sukkhapaṇṇaṁ va akkamma ‖
  atthaṁ bhañjati attano ‖ ‖
Yo dandhakâle dandheti ‖
  taraṇiye ca târayi ‖ ‖
Sasî va ratthiṁ vibhajaṁ ‖
  tassattho paripûrati ‖ ‖ [2]

[1] Paṇḍita bahûni rukkhachiddâni pathavyâ vivarâni ca (vâ pathavyâvivarâni ca) *ce* honti ‖ tâni na abhisambhoma no kâlapariyâyo hoti ‖ ‖ (m. à m pâli-birman).— *Ce* paraît déplacé; il faudrait :... honti tâni ce na... La répétition de *pathavyâvivarâni ca* (en un seul mot) est insignifiante, il faut sans doute *pathavivivarâni ca*, comme il y a dans le commentaire.

[2] Yo dandhakâle tarati taraṇiye va dandhati ‖ so sukkhapaṇṇaṁ

(ATTHAKATHÂ.)

Tattha *dandhakâle* ti tesaṁ tesaṁ kammanaṁ sanikaṁ kattabbakâle ‖ *taraṇîye* ti tûrita-tûrito vegena tâni kammâni karoti ‖ *Sukkhupaṇṇaṁ vâ* ti ‖ yathâ vâ (tathâvâ) sukkhatâlapaṇṇaṁ balavâ puriso akkamitvâ bhañje tattheva cuṇṇavicuṇṇam kareyya ‖ evaṁ so attano vuḍḍhiṁ bhañjeti ‖ ‖

Dandhatí ti dandhayati ‖ dandhaṁ katabbâni kammâni dandhaṁ eva karoti ‖ ‖ *Târayi* ti tûrita-tûritaṁ kattabbâni kammânitûrito va karoti *sasîva rattiṁ vibhajanti* yathâ nabhaṁ ayaṁ cando juṇhapakkharattiṁ jotayamâno kâlapakkharattito rattiṁ vibhajanto vâ divase divase paripûrati yathâ ‖ evaṁ tathâ tassa purisassa attho paripûrati ti vuttam hoti ‖ ‖ [1]

Râjâ Bodhisattassa vacanaṁ sutvâ tato paṭṭhâya analaso hoti ‖ ‖

Satthâ imaṁ dhammadesanaṁ âharitva jâtakaṁ samodhânesi ‖ ‖ Tadâ Râjakumbho alasiyabhikkhu ahosi ‖ Paṇḍito amacco pana ahaṁ eva ‖ ‖

Râjakumbha-jâtakaṁ niṭṭhitaṁ ‖ ‖

akkamma bhañjati iva attano atthaṁ bhañjati ‖ ‖ Yo dandhakâle dandheti taraṇiye ca tarati ‖ sasî rattiṁ vibhajaṁ pûrati iva ‖ tassa attho paripûreti ‖ ‖ (m. à m. pâli-birman).

[1] Je réunis ici les observations qui me paraissent les plus importantes sur la lecture des stances et du commentaire. *Kanhavattani* a toujours i bref, sauf dans le manuscrit singhalais. Pour *Rukkhachiddâni*, le ms. singhalais seul lit ainsi; le ms. birman a *°Cindâni*, et le ms. pâli-birman *°Cinnâni*. — *Târayi* (singhalais : târayî) est toujours remplacé par *târati* dans le ms. pâli-birman. Dans ce même manuscrit, *Vibhajaṁ* est toujours écrit par *j* double, mais *Vibhajanto* par *j* simple. — *Cando*, dans le commentaire de la dernière stance est écrit *Canno*. — Le dernier mot des stances (*paripûrati*) est écrit *paripûreti* dans le ms. pâli-birman.

NOTA. Les lignes 3 à 6 de la page 108 ont subi un remaniement assez important qui modifie d'une manière notable le texte correspondant du *Journal asiatique* (oct.-nov. 1874, p. 342).

TABLE DES MATIÈRES.

PREMIÈRE SÉRIE.

Pages.

I. Des premiers essais de prédication du Buddha Çâkyamuni ... 1

II. Les quatre préceptes. (Catur-dharmaka sûtra, etc.) ... 38

III. Sûtra des quatre perfections. (Catuṣka nirâhara) ... 126

IV. Les quatre vérités et la prédication de Bénarès. (Dharmacakra pravartanam) ... 189

DEUXIÈME SÉRIE.

I. L'ami de la vertu et l'amitié de la vertu. (Kalyâṇa-mitra, kalyâṇa-mitratâ) ... 1

II. Le sûtra de l'enfant (Dahara-sûtra) et la conversion de Prasenajit ... 63



